MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80637-1

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

KRUG, KURT

TITLE:

MALEBRANCHES VERHALTNIS

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1911

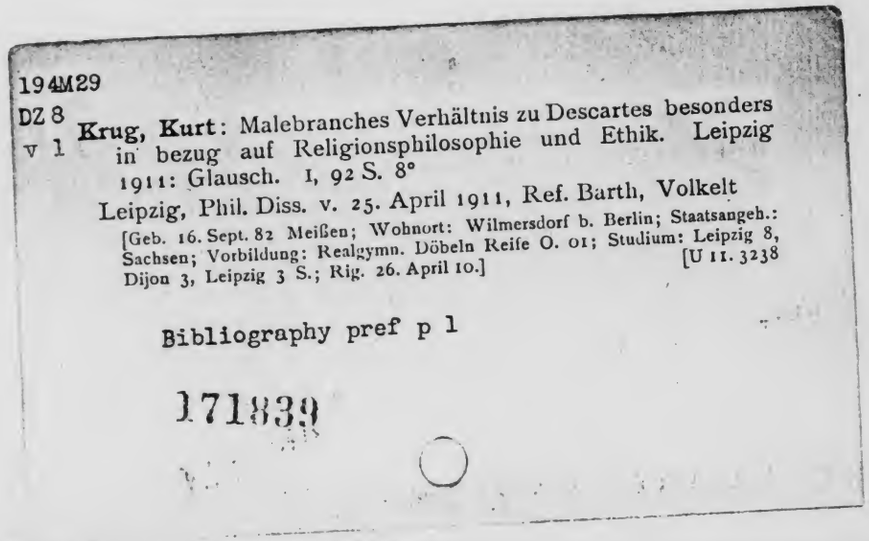
Master Negative #

92-80637-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



194M29
DZ 8
v 1

Krug, Kurt: Malebranches Verhältnis zu Descartes besonders in bezug auf Religionsphilosophie und Ethik. Leipzig 1911: Glausch. 1, 92 S. 8°

Leipzig, Phil. Diss. v. 25. April 1911, Ref. Barth, Volkelt

[Geb. 16. Sept. 82 Meißen; Wohnort: Wilmersdorf b. Berlin; Staatsangeh.: Sachsen; Vorbildung: Realgymn. Döbeln Reife O. 01; Studium: Leipzig 8, Dijon 3, Leipzig 3 S.; Rig. 26. April 10.] [U 11. 3238

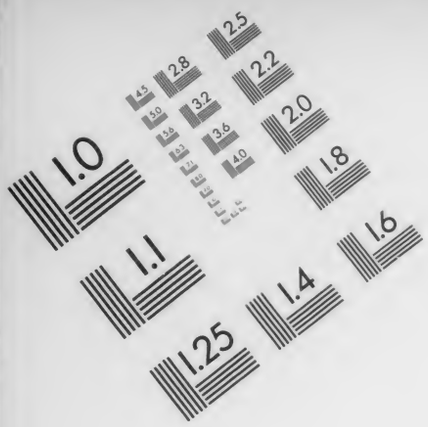
Bibliography pref p 1

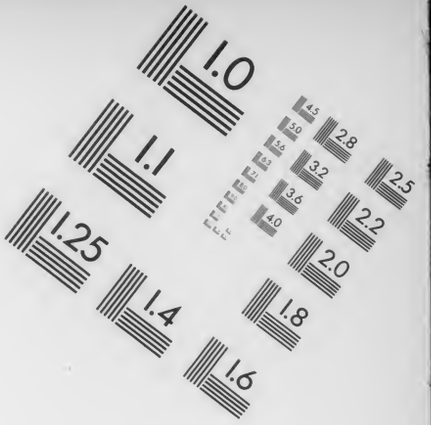
171839

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/15/93 INITIALS MY
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT





AIIM

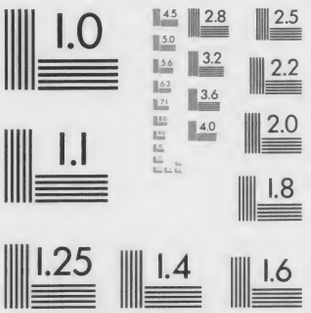
Association for Information and Image Management

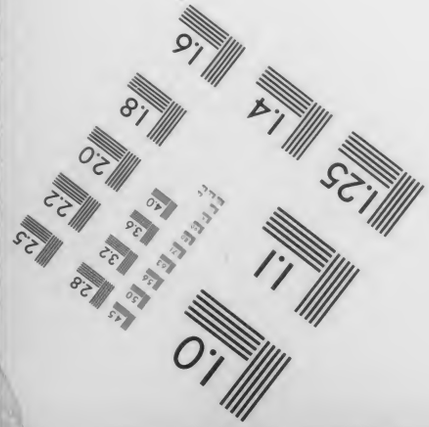
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

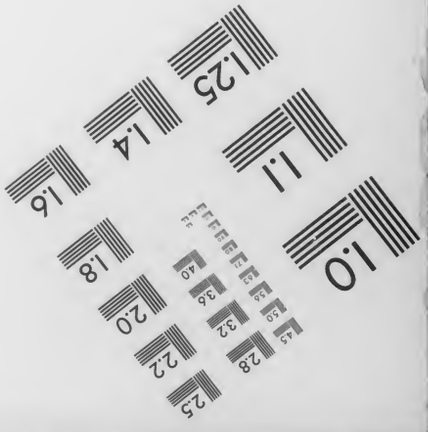
301/587-8202

Centimeter

Inches







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

194M29 D28
1

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

CONTENTS.

1. Krug, Kurt. Malebranches verhältnis zu Descartes 1911.

2. Klattenhoff, Friedrich. Die Gotteslehre des Malebranche in ihrem verhältnis zur gotteslehre des Descartes. 1894.

3. Novaro, Mario. Die philosophie des Nicolaus Malebranche. 1893.

4. Grunwald, Max. Das verhältnis Malebranches zu Spinoza. 1892.

no. 1 194 M 29
IIZ6

Malebranches Verhältnis zu Descartes

besonders in bezug auf Religionsphilosophie und Ethik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philosophischen Fakultät

der

Universität Leipzig

vorgelegt von Kurt Krug aus Meissen.

Leipzig 1911.

Druck von Emil Glausch.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Barth und Volkelt.

Leipzig, den 26. April 1910.

Der Procancellar:
Rohn.

194-M20
DZ8
v.1

Meinen lieben Eltern
in Dankbarkeit
gewidmet.

Inhalt.

Seite

I. Bibliographie . . . . . I.
II. Vorwort 1
III. Wesen und Zweck der Philosophie und ihre Stellung zur Religion 2
VI. Erkenntnistheoretisches 10
1. Existenz und Essenz der Seele 10
2. Ihre Fähigkeiten 13
a) Das Erkenntnisvermögen 14
b) Der Wille 22
V. Religionsphilosophie 22
1. Gott 22
a) Seine Existenz und die Beweise dafür 22
b) Gottes Attribute 28
c) Gottes Wille 33
2. Gott und Welt 38
a) Existenz der Welt 38
b) Die Schöpfung und die Vorsehung 39
c) Die Creatio continua und die Kausalität 50
VI. Ethik 58
1. Willenstheorie 60
a) Definition des Willens 60
b) Willensfreiheit und Irrtum 62
c) Affektenlehre 66
2. Moral 69
a) Allgemeines über die Auffassung der Moral 69
b) Die Prinzipien der Moral 73
c) Die Pflichtenlehre 87
d) Zusammenfassung 90

I. Bibliographie.

Oeuvres de Descartes, 11 Bde., p. V. Cousin, Paris 1824.
Correspondance de Descartes; p. Adam et Tannery, Bde. 1—5. Paris 1897—19.
Oeuvres de Malebranche, 4 Bde., p. J. Simon, Paris 1871.
Malebranche, Traité de Morale, p. H. Joly, Paris 1882.
Malebranche, Recherche de la Vérité avec 16 Eclaircissements, 4 Bde., p. Ch. David, Paris 1735—36.
Malebranche, Conversations Chrétiennes sur la Religion et la Morale, Paris 1733.
Malebranche, Traité de la Nature et de la Grâce, Rotterdam 1712.
Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 1—2.
Überweg-Heinze, Grundriß der Philosophie, Bd. 3.
R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1905.
F. Bouillier, Histoire de la Philosophie Cartésienne, 2 Bde., Paris 1854.
O. Pfeiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Bd. 1, 1893.
H. Ritter, Die christliche Philosophie, 2 Bde., Göttingen 1858—59.
Fr. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2 Bde., 1882/84.
Fr. Paulsen, System der Ethik, 2 Bde., 1906.
W. Wundt, Ethik, Leipzig 1903.
V. Delbos, Le Problème moral dans la Philos. de Spinoza, Paris 1893.
A. Fouillée, Descartes, Paris 1893.
Max Heinze, Die Sittenlehre des Descartes, Leipzig 1872.
E. Boutroux, Rapport de la Morale à la Science (Descartes) in der Revue de mét. et de morale, 1896.
P. Kupka, Willenstheorie d. Descartes. A. G. Ph. X. S. 29—39.
Joh. Müller, Der Begriff der sittl. Unvollkommenheit bei Descartes und Spinoza, Leipzig. Diss. 1890.
Ollé-Laprune, La Philos. de Malebranche, 2 Bde., Paris 1870/72.
E. Farny, Etude s. l. Morale de Mal. Leipzig. Diss. 1887.
J. Reiner, Mal.'s Ethik in ihrer Abhängigkeit von s. Erkenntnislehre und Metaph. Halle. Diss. 1896.
C. Klattenhoff, Die Gotteslehre des Mal. in ihrem Verhältnis zu Desc Leipzig. Diss. 1894.
Ed. Grimm, Mal.'s Erkenntnistheorie und deren Verh. z. Desc. Z. Ph. Kr. 1877. S. 15—55.

II. Vorwort.

Wenn man das Verhältnis eines Philosophen zu seinem Vorgänger bestimmen will, so bieten sich von vornherein zwei Möglichkeiten dar, je nachdem man das System des älteren oder des jüngeren Denkers zur Grundlage der Untersuchung macht. Das ausschlaggebende Prinzip für die anzuwendende Methode wird die mehr oder weniger große Abhängigkeit des Nachfolgers sein müssen. So würde man sich bei einer Vergleichung von Leibniz und Descartes wohl auf den Standpunkt des ersteren zu stellen haben, da sein System eine gänzliche Umbildung der cartesischen Prinzipien bedeutet. Anders wird der Weg sein, den wir in unserem Falle einschlagen müssen, denn zwischen Malebranche und Descartes ist das Verhältnis ein viel engeres und intimeres. Hier haben wir es nur mit einer Fortbildung der Lehre des Descartes zu tun, d. h. mit einer Kritik und einer folgerichtigen Durchführung der Konsequenzen, die aus den als feststehend anerkannten Prinzipien des Meisters abgeleitet werden können.

Wir werden deshalb in dieser Untersuchung das System Descartes zu Grunde legen, mit ihm von der Erkenntnis der menschlichen Seele hinaufsteigen zu dem Prinzip aller Dinge, zu Gott, und dann, nach Feststellung seiner Existenz und seines Wesens, wieder zurückkehren zu der Welt und dem Menschen, um mit einer Betrachtung der Willenstheorie und der Ethik zu schließen. Bei dieser Wanderung durch das cartesische System werden wir dann an allen bemerkenswerten Punkten, die einen Ausblick gestatten, Halt machen, um die Theorien des Meisters mit denen seines Schülers zu vergleichen. Ehe wir jedoch an eine solche Gegenüberstellung der beiden

Philosophen herantreten, müssen wir uns zunächst klar werden über ihre Anschauungen vom Wesen und Zweck der Philosophie im allgemeinen und von deren Stellung zur Religion im besonderen, da ja gerade die religionsphilosophischen Ansichten beider Denker uns im folgenden eingehender beschäftigen sollen.

III. Wesen und Zweck der Philosophie und ihre Stellung zur Religion.

Descartes, in Übereinstimmung mit der alten Philosophie, und auch mit seinen Zeitgenossen Hobbes und Gassendi, hält die Philosophie für die Wissenschaft aller Dinge, und zwar soll diese Kenntnis der Dinge nicht nur den Geist befriedigen, sondern auch nützlich sein durch ihre Resultate. Um aber zu einer vollkommenen Kenntnis aller Dinge zu gelangen, muß man auf die ersten Ursachen zurückgehen, aus denen sich dann, nach klarer und deutlicher Erkenntnis, alle anderen Dinge ableiten lassen. So philosophiert denn Descartes, um zu einer den Geist befriedigenden Erkenntnis zu gelangen, indem er bis zu den Quellen alles Wissens und aller Gewißheit vordringt und ferner in der Hoffnung, die Lebensbedingungen des Menschen zu verbessern, indem er mit Hilfe der prima philosophia die Mechanik, die Medizin (er wollte die Dauer menschlichen Lebens verlängern!) und die Moral vervollkommnet, deren Fortschritte die Macht und das Glück des Menschen auf Erden vergrößern können (Vorrede z. d. Prinz; Cousin p. 10). Damit stellt er sich in bewußten Gegensatz zu der leeren und fruchtlosen Philosophiererei der Scholastik (s. Disc. d. l. Méth; Cousin I. 192 — 194). Wir sehen also, daß nach Desc. die Philosophie einen doppelten Zweck hat: einen spekulativen und einen praktischen. Dementsprechend teilt er sie auch in zwei große Teile: Metaphysik und Physik, von denen der erste die notwendige Bedingung des zweiten ist. Er vergleicht die Metaphysik mit der Wurzel eines Baumes, dessen Stamm die Physik und dessen Äste

alle anderen Wissenschaften sind, die sich auf die drei oben erwähnten: Mechanik, Medizin, Moral zurückführen lassen. (Vorw. z. Prinz. p. 24).

In einem ganz andern Lichte sieht Malebranche den Zweck und die Aufgaben der Philosophie. Dies läßt sich eigentlich schon a priori schließen aus der Verschiedenheit des Standes und der Persönlichkeit der beiden Philosophen. Desc., ein Edelmann, der abgestoßen von der Hohlheit der Schulphilosophie, die verschiedensten Nationen und Länder besucht, um aus dem »grand livre du monde« seine Weisheit zu schöpfen und sie zum Nutzen seiner Mitmenschen zu verwerten. Malebranche, ein bürgerlicher Geistlicher, der seine einsame Zelle im Oratorium von Paris nur zuweilen verließ, um in einer noch größeren Abgeschlossenheit auf dem Lande seine Meditationen über das Walten des unendlichen, allgütigen und allweisen Schöpfers fortsetzen zu können. Er, den seine Mitbrüder vom Oratorium den Namen des méditatif beigelegt hatten, er suchte den Endzweck der Philosophie nicht in so praktischen und irdischen Zielen wie Desc. Eine moralische und religiöse Idee beherrscht alle seine Spekulationen. Wenn er sich mit exakten Forschen befaßt, so geschieht dies nur, um sich durch die Vernunft von dem zu überzeugen, was er längst gefühlsmäßig und durch den Glauben erkannt hat: von dem universellen, unaufhörlichen und allgegenwärtigen Wirken Gottes in der Welt.

Die Philosophie hat also nach Mal.'s Auffassung die Aufgabe, im Lichte der Vernunft Gott und seine Wirksamkeit zu erkennen und dadurch die Vereinigung des menschlichen Geistes mit dem allmächtigen Schöpfer enger zu gestalten.

So ist denn auch für ihn die Metaphysik der Hauptteil der Philosophie, aber eine Metaphysik, in die Religion und Moral eng, ja unlöslich verwoben sind. Sie ist nicht wie bei Desc. bloß die Wurzel aller Philosophie, sondern auch ihr Gipfel, dem alle andern Teile zustreben. Fontenelle in seinem Eloge (V. p. 434) sagt mit Recht: »Le livre de la Recherche de la Vérité est plein de Dieu, Dieu est le seul agent«. Was hier von dem einen Werke Mal.'s gesagt wird, kann man von seinem ganzen System behaupten. Für ihn ist Gott das

Prinzip und der Endzweck aller Philosophie. Nur im Hinblick auf ihn soll sie sich mit anderen Dingen beschäftigen, z. B. mit der Klarheit und Gewißheit der Erkenntnis, die für Desc. das höchste Ziel bedeutete. Malbr. verachtet diese zwar nicht, ebensowenig wie die Strenge der Methode, wie dies das sechste Buch seiner Recherche beweist; aber sie ist für ihn nur Mittel zum Zweck, das Ziel ist die Darlegung der alleinigen, beständigen Wirksamkeit Gottes in der Welt und der Triumph dieser Tätigkeit in der von allem Irdischen losgelösten Seele. Also kein praktischer Zweck wie bei Desc., sondern ein durch und durch mystischer! — Man kann wohl hinzufügen, daß auch Mal. den Nutzen und das Heil seiner Mitmenschen bezweckt: aber naturgemäß auf eine ganz andere Art als Desc. Er ist ein Prophet, der der Welt das Heil bringen will, indem er ihr zeigt, daß und wie die durch die Sünde gelöste Vereinigung mit Gott wieder möglich ist, er will seine Mitmenschen fähig machen, in der silence des passions den maître intérieur, die ewige Weisheit, zu befragen, so wie er es getan hat in seinen Méditations.

Bei einer so grundverschiedenen Auffassung der Philosophie ist es natürlich klar, daß auch die Ansicht über das Verhältnis von Philosophie und Religion, von Vernunft und Glauben, bei beiden Denkern eine ganz andere sein wird.

Desc. war darauf bedacht gewesen, die Religion nicht mit in den Bereich seiner Philosophie zu ziehen. Überall in seinen Werken und Briefen tritt dieses Bestreben hervor (z. B. Disc. I. 129, III. 159; Prinz. I. 76, p. 119 usw.). In einem Briefe an Chanut spricht er offen aus, daß er nicht über Sachen der Moral und religiöse Dinge schreiben wolle, da er mit den Theologen alle Händel zu vermeiden suche (Cousin IX, p. 416). Er will jedes dieser beiden Gebiete getrennt voneinander behandelt wissen. Damit wollte er aber nicht sagen, daß diese Scheidung einer schroffen Gegenüberstellung zweier unvereinbarer Wahrheitsgruppen gleichkomme; im Gegenteil, als guter Christ leugnete er durchaus nicht die Versöhnbarkeit beider (»je ne puis craindre qu'une vérité [d. Dogmas] soit contraire à l'autre« [d. Philosophie]. Cousin VIII, 407); er freute sich vielmehr, wenn seine Lehre mit dem Kirchenglauben übereinstimmte

(z. B. Rép. 6es obj. 345—47 und Cousin VIII, 495), auch berief er sich gern auf Augustin (z. B. Cousin VIII, 506); andererseits hat wieder die Kirche die cartesische Philosophie als eine nützliche Hilfe und Stütze ihrer Lehren angesehen.

Mal. begnügte sich mit einer solchen lauen Stellungnahme nicht. Er vereint Philosophie und Glauben aufs innigste. Nach seiner Meinung sind die beiden Gebiete unfehlbare Erkenntnisquellen, die zwar verschieden, aber doch vollkommen gleichwertig sind. (»Je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi et que les bons philosophes puissent avoir des sentiments différents des vrais chrétiens.« Entr. Mét. VI, 2; dazu Méd. III, 4—6 u. Rech. IV, III, 3.) Aber nicht genug damit, er fordert auch, und zwar als einen der wichtigsten Punkte der philosophischen Methode, daß die Offenbarung oft in die Philosophie als Lösungs- und Erkenntnismittel eingreifen müsse und daß umgekehrt über die geoffenbarten Wahrheiten philosophiert werden solle, um sie auf einsichtige und klare Weise zu erkennen. Folgende Stellen mögen genügen, um unsere Behauptungen zu belegen. »Que les philosophes sont obligés à la religion; car il n'y a qu'elle qui les puisse tirer de l'embarras où ils se trouvent!« (Entr. Mét. IV, 17), und: »Il faut . . . chercher des preuves de ces dogmes dans les principes les plus simples et les plus clairs que la raison nous fournisse. Il faut ainsi faire servir la métaphysique à la religion.« (Entr. Mét. XIV, 13, p. 392 u. ibd. VI, 2.)

Diese Verschmelzung von Glauben und Vernunft hat ihre Grundlage, in der Überzeugung des Mal., daß beide ein und dasselbe sind. In seiner zweiten Méditation Chrétienne (Abschn. 12, 13, 14, p. 21) spricht er dies deutlich aus, wenn er sagt, daß der Maître intérieur[1]), der Logos, uns auf zweierlei Art belehrt: 1. von innen auf intelligible Weise durch die Evidenz, mit der er alle Geister erleuchtet; 2. von außen auf sinnliche, sichtbare

[1]) Ein mystischer Ausdruck für Vernunft. Wir wollen hierbei gleich erwähnen, daß Mal. alle Gedanken und Worte Desc.'s, sofern er sie in sein System aufnimmt, mit einem frommen, mystischen Geiste durchtränkt, da er alle Dinge vom religiösen und moralischen Standpunkte aus betrachtet. So nennt er die Evidenz, der er sich unterwirft, das strahlende Licht Gottes. Die Aufmerksamkeit, die zur Erlangung derselben nötig ist, ein

Weise durch das unfehlbare Wort der Kirche, die ja das Sinnbild des fleischgewordenen Logos ist.

So haben also das Licht der Vernunft und der Glaube dieselbe Quelle, nämlich Christus, und da dieser sich nicht selbst widersprechen kann (Entr. Mét. VI, 2), so müssen beide gleichen Wert besitzen und können folglich zur gegenseitigen Ergänzung herangezogen werden (Entr. Mét. VI, 2, p. 125). Demnach heißt der Evidenz nachgeben, oder der Autorität der Kirche nachgeben, immer nur soviel als sich der göttlichen Weisheit unterwerfen. Man verstößt also nicht gegen die christliche Demut, wenn man behauptet: »Je ne me soumets qu' à la raison« (Entr. Mét. V, 9, p. 110), und wir hören nicht auf, vernünftig zu sein, »non obstant notre soumission à l'autorité de l'Eglise« (Entr. Mét. XIV, 13, p. 392; Méd. chrét. III, 7).

Bei einer solchen Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Vernunft werden wir es nicht falsch verstehen, wenn wir in Mal.'s Werken die Vernunft über alles gestellt finden, wenn wir hören, wie er sich verwahrt gegen Behauptungen, wie: Die Vernunft muß dem Glauben unterworfen sein. Die Philosophie ist nur die Dienerin. Die Religion ist die wahre Philosophie; und wenn er schließlich ausruft: Die Evidenz, die Einsicht ist dem Glauben vorzuziehen; denn der Glaube wird vergehen, aber die Vernunft, die Intelligenz wird ewig bestehen (Tr. d. M. I, II, 11 u. Entr. Mét. V, 9, p. 109). Man muß sich nämlich dabei stets gegenwärtig halten, daß eine solche Scheidung zwischen Glauben und Vernunft eben nur auf Erden, bei den aus Körper und Geist bestehenden Menschen existiert, deren Schwäche des Glaubens als sichere, die Vernunft unterstützende Erkenntnisquelle bedarf. Da nun aber das irdische Leben nicht ewig währt, so ist auch dem Glauben ein Ziel gesetzt, er wird überflüssig, sobald sich die Seele vom Körper befreit; denn nun bleibt die Vernunft die einzige und ewige Erkenntnisquelle. — Diese Auslegung wird durch Mal.'s eigene Worte bestätigt,

natürliches Gebet, eine Bitte um Erleuchtung, die die Seele an den maître intérieur richtet (Méd. chrét. III, 10; ibd. V, 3); die Sinne, denen auch Desc. mißtraut, weil sie ihn oft getäuscht haben, sind für ihn die Verführer der Seele, die sie durch ihre Lockungen von Gott abgezogen haben. (Méd. chrét. II, 12—14, ibd. III, 4—6.)

wenn er Tr. d. M. I, V, 13 folgendes ausführt: „Ein zu Boden Geworfener stützt sich auf den Erdboden, aber nur um sich wieder zu erheben. Jesus Christus passt sich unserer Schwäche an, aber nur um uns davon zu befreien. Der Glaube spricht zwar nur durch den Körper zum Geiste, aber dies geschieht nur, damit der Mensch nicht mehr auf seinen Körper höre; damit er in sich selbst Einkehr halte; damit er die wahren Ideen der Dinge schaue und seine Sinne, seine Phantasie und seine Affekte zum Schweigen bringe. Es geschieht, auf daß er schon hier auf Erden beginne, von seinem Geiste den Gebrauch zu machen, den er im Himmel davon machen wird, wo die Intelligenz auf den Glauben folgt, wo der Körper dem Geiste untertan ist, wo die Vernunft allein die Herrscherin ist."

Daraus geht klar hervor, daß man die oben angeführte Behauptung ohne Schaden umkehren und sagen könnte: La philosophie c'est la vraie religion, denn die Philosophie, d. h. das Befragen der Vernunft, die Méditation bereitet den Menschen auf den Himmel vor, sie gestattet ihm, sich von der Herrschaft des Körpers, die eine Folge der Sünde ist, zu befreien und die Freuden des Himmels im voraus zu genießen. Dazu kommt noch, daß der Glaube allein ohne Einsicht, ohne das Licht der Vernunft nicht wahrhaft tugendhaft machen kann (ibd.). Die Philosophie ist die beste Stütze des Glaubens, denn „die Erkenntnis der cause universelle oder der Existenz eines Gottes ist unbedingt notwendig, da ja selbst die Gewißheit des Glaubens von der Erkenntnis abhängt, die die Vernunft uns von der Existenz eines Gottes gibt. — Man muß wissen, daß alle Dinge in jeder Beziehung von Gott abhängig sind." (Rech. IV, VI, 2, p. 46.) So fordert denn Mal. eine beständige, ergänzende Wechselwirkung von Philosophie und Religion.

Wie steht es nun aber, wenn, wie es doch oft geschieht, die Ergebnisse des Denkens nicht mit den Dogmen übereinstimmen? Wie verhält sich Mal. dann? Er gibt uns darauf selbst Antwort in seinem 14ten Entretien sur la Métaphysique, Abschnitt 4, p. 372—373. Wir halten es nicht für überflüssig, die ganze Stelle hier in extenso wiederzugeben, da sie Mal.'s Stellung am besten charakterisiert.

„Ich versuche, mich gut der Dogmen zu vergewissern,

über die ich nachdenken will, um eine Einsicht in sie zu bekommen, und da mache ich von meinem Geiste denselben Gebrauch wie diejenigen, die physikalische Untersuchungen anstellen. Ich befrage mit aller Aufmerksamkeit, der ich fähig bin, die Idee, die ich von meinem Gegenstande habe, so wie sie der Glaube mir darbietet. Ich steige immer zu dem auf, was mir am einfachsten und allgemeinsten erscheint, um etwas Klarheit zu erlangen: wenn ich sie gefunden habe, so betrachte ich sie, aber ich folge ihr nur solange, wie sie mich unwiderstehlich durch die Kraft ihrer Evidenz anzieht. Die leiseste Unklarheit veranlaßt mich, sofort auf das Dogma zurückgehen, das, wenn ich zu irren glaube, unvermeidlich meine einzige Richtschnur in den Glaubensfragen ist und immer sein wird. Diejenigen, die physikalische Untersuchungen anstellen, schließen nie gegen das Experiment, aber sie ziehen auch aus dem Experiment niemals Schlüsse gegen die Vernunft: sie zögern, wenn sie nicht das Mittel finden, eine Verbindung zwischen beiden herzustellen. Die Tatsachen der Religion oder die durch Konzile festgelegten Dogmen sind meine Experimente in theologischen Untersuchungen. Ich ziehe sie niemals in Zweifel: sie sind es, die meinen Gang leiten und mich zur Einsicht führen. Aber wenn ich unter ihrer Leitung fühle, daß ich mich gegen die Vernunft stoße, so bleibe ich sofort stehen, da ich wohl weiß, daß die Glaubensdogmen und die Vernunftprinzipien in der Wahrheit übereinstimmen müssen, welchen Widerstand sie auch immer in meinem Geiste finden mögen. So bleib ich denn der Autorität unterworfen, voll Ehrfurcht vor der Vernunft, und werde dadurch nur immer mehr von der Schwäche meines Geistes überzeugt und von beständigem Mißtrauen gegen mich selbst erfüllt. Wenn mich aber dann der Drang nach Wahrheit von neuem anstachelt, da beginne ich nochmals meine Untersuchungen; und vermittels einer abwechselnden Aufmerksamkeit und Andacht für die Ideen, die mich erleuchten, und für die Dogmen, die mich stützen und leiten, entdecke ich ohne irgend eine andere besondere Methode das Mittel vom Glauben zur Einsicht zu gelangen. Aber für gewöhnlich bin ich von meinen Anstrengungen ermüdet und überlasse erleuchteteren und arbeitsameren Leuten

eine solche Untersuchung, der ich mich für unfähig halte; und der ganze Lohn, den ich aus meiner Arbeit ziehe, ist, daß ich mit immer größerer Deutlichkeit die Kleinheit meines Geistes, die Tiefe unserer Mysterien und das äußerste Bedürfnis fühle, das wir alle haben, eine Autorität zu besitzen, die uns führe und leite."

Dies ist ein offenes Geständnis über seine Stellung als Philosoph zur Kirche. Er ist ganz Philosoph, nur von Vernunft und Evidenz geleitet, aber nur solange er nicht dadurch in Widerspruch mit den Dogmen tritt. Diese sind also nicht die Prinzipien seiner Philosophie, sondern Grenz- und Marksteine, die ihm als Wegweiser dienen.

So gestaltet sich denn bei Mal. das Verhältnis von Philosophie und Religion kurz zusammengefaßt folgendermaßen: Philosophie und Religion sind im Grunde wesensgleich, da beide die ewige Vernunft zum Prinzip und zum Objekte haben. Eine relative Scheidung besteht nur für den Menschen. Da sein Geist durch die Affektionen des Körpers beschränkt wird, ist ihm als zweite, sichere Erkenntnisquelle der Glaube beigegeben worden. Nur durch gemeinsame Benutzung beider Quellen, des Glaubens und der durch Evidenz geleiteten Vernunft, kann der Mensch zur vollkommenen Erkenntnis gelangen. Sie müssen sich beide ergänzen, denn einerseits gibt es Wahrheiten, die der Glaube nicht lehrt und die nur durch die Evidenz klar werden (z. B. die mathematisch-geometrischen), und anderseits bleibt dem Geiste die Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten ohne Zuhilfenahme des Glaubens immer verschlossen (Entr. Mét. IX. 6, p. 214/15; ibd. XIV. 390). Stehen die Ergebnisse des Denkens im Widerspruch mit den Glaubensdogmen, so ist letzteren der Vorzug zu geben, da dem durch den Körper (die Sünde) beschränkten Menschen gerade für solche Fälle der Glaube als einzige zuverlässige Erkenntnisquelle gegeben worden ist.

Wie weit sind wir hier von Desc.'s Auffassung entfernt! Denn in schroffem Gegensatz zu dessen Grundsatz, unter Ausschluß des Glaubens zu philosophieren, finden wir bei seinem Schüler eine innige, unlösliche Verschmelzung beider Gebiete. Dem Philosophieren ohne den Glauben, allein mit

der Vernunft, steht hier die Aufsuchung der Erkenntnis durch die mit dem Glauben eng verbundene und von ihm geleitete Vernunft gegenüber.

IV. Erkenntnistheoretisches.

1. Existenz und Essenz der Seele.

Ehe wir in die Betrachtung der erkenntnistheoretischen Fragen eintreten, die für die richtige Beurteilung der Religionsphilosophie und der Ethik der beiden Denker unerläßlich erscheint, müssen wir einige Bemerkungen über den methodischen Gang ihrer Untersuchungen vorausschicken, da gerade ein tiefgehender Unterschied in der Methode, eine erhebliche Abweichung in der Erkenntnislehre der beiden Philosophen bedingt.

Was zunächst Desc. angeht, so gestaltet sich der Gang seiner Darlegungen kurz folgendermaßen: Der methodische Zweifel ist der Beginn und die Grundlage seiner Philosophie; die Selbstgewißheit, d. h. die Existenz des Ich als eine res cogitans, ist ihr Ausgangspunkt, der ohne Beweis sich intuitiv aus der Möglichkeit des Zweifelns ergibt; hieraus folgt dann die Hauptregel seiner Methode, die der Evidenz, die sich in die Worte kleiden läßt: Nur das darf ich für wahr halten, was ich so klar und deutlich erkenne wie das cogito ergo sum (Disc. IV. p. 159). Aus der Selbstgewißheit wird dann die Gottesgewißheit abgeleitet. Aus der Tatsache allein schon, daß wir eine Idee Gottes in unserer Seele vorfinden, folgt für Desc. durch Anwendung des Kausalitätsgesetzes, daß Gott existiert. Die Gewißheit eines vollkommenen, und damit wahrhaften Gottes aber ist uns Bürgschaft genug für die Existenz der ausgedehnten, körperlichen Welt.

Diesen Gedankengang Desc.'s adoptiert auch Mal., im allgemeinen wenigstens. Auch für ihn ist die Evidenz das Kriterium der Gewißheit, auch er geht von der Beobachtung der menschlichen Seele aus. Auch er sieht in ihr eine denkende Substanz, im Gegensatz zum ausgedehnten Körper. Auch er

betrachtet dann den Inhalt der Seele, die Ideen, und schreitet von den objektiven Realitäten weiter zu den formalen, d. h. von den Ideen zu den Objekten derselben. Auch für ihn ist der Umstand, daß wir eine Idee des Unendlichen haben, oder besser, daß wir am Unendlichen partizipieren, ein Beweis für die Existenz des Unendlichen (Gottes). Die Existenz der Außenwelt erscheint auch ihm, in Hinblick auf die Wahrhaftigkeit Gottes, wahrscheinlich, wenn sie auch nur durch die göttliche Offenbarung zur Gewißheit werden kann.

Dieser scheinbaren frappanten Ähnlichkeit in dem methodischen Gange der beiden Denker, stellt sich jedoch ein tiefgehender und folgenschwerer Unterschied entgegen: Er besteht in dem verschiedenen Gebrauch, den die beiden Philosophen von dem cogito ergo sum machen. Desc. leitet daraus ohne jede Voraussetzung die Prinzipien seiner Philosophie ab: Existenz der Seele, ihr Wesen, den Dualismus und die Gewißheitsregel: Omne est verum quod clare et distincte percipio.

Mal. hingegen (1. Entr. Mét. I. p. 5) folgert daraus nur die Existenz der Seele und den Dualismus. Warum nicht auch die Regel der Evidenz? Weil diese für ihn Voraussetzung aller philosophischen Untersuchungen ist. Sie steht an der Spitze seines Systems (Anfang d. Entr. Mét. I u. Préface de la Rech. p. XIX, Rech. VI. II. 7.). Deshalb kann er sie nun auch als Kriterium bei den Erörterungen über das Wesen der Seele anwenden. Für Desc. war dieses Verfahren unmöglich, da er ja die Gewißheitsregel erst aufstellte, nachdem er die Essenz der Seele gefunden hatte. Hieraus ergibt sich dann der folgende Unterschied in der Erkenntnislehre der beiden Denker:

Nach Desc.'s grundlegendem Satze steht mit dem Cogito die Existenz der Seele fest. Sie ist das Gewisseste, das ich überhaupt erkennen kann. (Prinz. I. 11.) Aber nachdem er so die Existenz der Seele festgestellt hat, erklärt er sofort, daß er damit auch zugleich das Wesen derselben erkenne; denn da man alles hinwegdenken kann, außer dem Denken, so muß das Denken die Essenz der Seele ausmachen. (Prinz. I. 53. 54.) Diese Erkenntnis des Wesens der Seele ist mithin sicherer als die des Wesens des Körpers, denn wir zweifeln ja noch, ob es überhaupt Körper gibt. (Prinz. I. 8: La notion

que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et elle est plus *certaine*. Vgl. auch 4. Méd. Anfang p. 293. L'idée que j'ai de l'esprit humain est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle.)

Hier weicht nun Mal. erheblich von seinem Vorgänger ab. Er gibt zwar zu, daß die Gewißheit unserer Existenz am leichtesten zu erlangen ist (Rech. III. II. VII 4 p. 414 und ibd. VI. II. VI. p. 386 ff.), daß wir uns ihrer bewußt sind durch die conscience oder den sentiment intérieur, jene unfehlbare und unzweifelhafte Empfindung, durch die die Seele, die nicht von sich getrennt ist, sich selbst fühlt (ibd. p. 413/415), aber er behauptet im Gegensatz zu Desc., daß dieses „Sich-Fühlen" noch lange kein „Sich Erkennen" sei. Keine ihrer noch so lebhaften Modalitäten belehren die Seele über ihre wahre Natur: nous sommes et nous serons inintelligibles à nous-mêmes (Rech. III. II. I. 1 p. 376 und 9 Méd. 15); denn sie kann, wie alles Geschaffene, nur durch ihre Idee wahrhaft (der Evidenzregel entsprechend) erkannt werden, aus der sich dann alle ihre Modifikationen ableiten lassen müßten.

Diese Idee aber, die nach seiner Ansicht im Logos eingeschlossen ist, enthüllt uns Gott nicht; und zwar aus zwei wichtigen Gründen:

1. „Die Kenntnis, die wir durch die conscience von unserer Seele haben, genügt gerade, um sie uns vom Körper unterscheiden zu lassen. Würden wir aber eine klare und deutliche Idee der Seele haben, so würde diese Idee sie uns zu sehr als vom Körper getrennt betrachten lassen. Die Vereinigung der beiden würde dadurch gefährdet werden, denn wir würden dann das wirkliche Leben und seine Pflichten, besonders aber die Erhaltung des Leibes vergessen, was den Absichten Gottes widersprechen würde." (Rech. III. II. VII. 4; 11. Ecl; 9. Méd. Chrét. 19).

2. Wenn die Seele sich im Lichte ihrer Idee schauen würde, so würde sie, in sich selbst verliebt, von törichtem Hochmut berauscht werden und bei ihrer eigenen Betrachtung sich genügen lassen und Gott vergessen. (9. Méd. Chrét. 20, 21.) Nach Mal.'s Ansicht sind es nur die Körper, deren Wesen

wir genau erkennen, da wir von ihnen eine klare und deutliche Idee haben, (Ihre Existenz freilich wird nicht als notwendig erkannt. Hier stimmt er mit Desc. überein, vgl. Disc. IV. p. 162) und er zeigt, daß Desc. seine Erkenntnis von der Natur der Seele nur durch eine Negation des klar und deutlich erkannten Begriffs des Körpers gefunden habe. (9. Méd. 22, 23; 1. Entr. Mét. 8)

Das Verhältnis der beiden Denker stellt sich demnach so: Mal. sagt:

Wir kennen die Existenz der Seele, aber nicht ihre Essenz.

Wir kennen die Essenz der Körper, aber nicht ihre Existenz.

Desc. sagt:

Wir kennen sowohl Existenz als auch Essenz der Seele.

Wir kennen die Essenz der Körper, aber nicht ihre Existenz.

In der Recherche (Buch III, Teil II, Kap. VII. 4 p. 414—415) meint Mal., die Ansicht Desc.'s mit der seinigen in Einklang bringen zu können, indem er gewissermaßen zwischen einer experimentellen und einer wahrhaften Erkenntnis unterscheidet. Vom Standpunkt der ersteren aus, ist die Seele leichter zu erkennen als der Körper, da die Kenntnis, die wir von der Seele haben, sehr intim und lebhaft ist; ja, man kann sogar sagen, daß wir auf diese Art nur die Seele kennen, da ja die Empfindungen Modalitäten der Seele sind. Aber unter dem Gesichtspunkte der wahrhaften Erkenntnis, die sich auf den Satz der Evidenz stützt, erkennen wir die Körper besser als die Seele, da wir von ihnen eine klare Idee haben. Die Seelen der anderen erkennen wir nur »par conjecture« (Rech. III. II. VII. 5).

2. Ihre Fähigkeiten.

Die Seele besteht ihrem Wesen nach aus dem Denken. Es fragt sich nun, was Desc. unter diesem Begriff des Denkens verstanden wissen will. Auf diese Frage gibt er uns selbst Antwort in den Prinzipien I. 9, wo er sagt: »Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes; c'est pourquoi non seulement vouloir, imaginer, mais aussi sentir,

est la même chose ici que penser.« Also Verstand, Wille, Vorstellung, Empfindung und Gefühl, alles dies wird unter den Begriff des Denkens zusammengefaßt. Noch präziser drückt sich Desc. in § 32 desselben Teiles der Prinzipien aus, wo er die Seelenvermögen in zwei große Gruppen einteilt, in Erkenntnisvermögen und Willen. Das erstere umfaßt: die Empfindungen, Vorstellungen (imaginationes) und Konzeptionen des reinen Verstandes; der Wille oder das Begehrungsvermögen zerfällt in natürliche Neigungen und Affekte.

Da bei Mal. die Einteilung der Seelenvermögen ganz dieselbe ist (siehe Recherche), so können wir sie ohne Bedenken auch unserer Untersuchung zu Grunde legen.

a) Das Erkenntnisvermögen.

Das Erkenntnisvermögen hat also nach Ansicht beider Philosophen drei Fähigkeiten: Die sinnliche Empfindung, die Imaginatio und den reinen Verstand. Ihnen entsprechen bei Desc. drei verschiedene Klassen von Ideen: Die ideae adventitiae, die ideae a me ipso factae und die ideae innatae. Mal. verwirft diese Terminologie, da für ihn das Wort Idee immer eine klare und deutliche Erkenntnis einschließt.

Er scheidet deshalb streng zwischen sentir und connaitre[1]) und faßt die ersten zwei Gruppen unter dem Namen »sentiments« zusammen, während er nur auf die letzte Klasse die Bezeichnung »idées« anwendet. (3. Entr. Mét. 1—3.) Was sind nun diese ideae adventitiae des Desc. und wie kommen sie zustande? Es sind die Vorstellungen, die wir von den materiellen Dingen haben; durch sie lernen wir die Außenwelt kennen. Sie kommen uns ungewollt durch die Sinne. Wo kommen sie aber her? Kommen sie wirklich von außen? In der Réponse aux 6es Objections (T. II, p. 355—59) verwirft er die Hypothese der »Espèces intentionnelles«. Es sind nicht kleine fliegende Bildchen, die sich von den Objekten loslösen und bis zu den Sinnen dringen; sondern die vom Objekt zurückgeworfenen Lichtstrahlen erregen den Sehnerv und durch ihn eine Bewegung

[1]) Diesen Unterschied hatte ja Desc. nicht immer festgehalten, z. B. war für ihn in bezug auf die Seele sentir-connaitre.

im Gehirn. Diese Bewegungen sind aber nur der Anlaß und nicht die Ursache der Wahrnehmungen. Durch die Sinne erhalten wir nur das Bewußtsein irgend einer körperlichen Bewegung in den Organen, aber sie geben uns nicht das Bild der Objekte. Nur durch den Verstand allein kennen wir die Außenwelt; denn alle Ideen der Entfernungen, Farben, des Schmerzes, des Klanges usw. sind uns eigentümlich und natürlich, „damit bei Gelegenheit gewisser Körperbewegungen, mit denen sie aber durchaus keine Ähnlichkeit haben, unsere Seele sie sich vorstellen könne.“ Dadurch nimmt also Desc. den Gegenständen die Sinnesqualitäten und schreibt sie der Seele zu.

Was dann die Bedeutung der sinnlichen Empfindung für die Erkenntnis angeht, so ist sie sehr gering, da sie nur unklare und verworrene Ideen liefert (Prinz. I, 66—71; 2. Méd., p. 277/78). Sie darf deshalb nicht als Erkenntnisquelle benutzt werden. Ihre wahre Funktion ist nur, uns Kunde zu geben von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit der Objekte in Bezug auf uns, als aus Geist und Körper zusammengesetzte Wesen (6. Méd., p. 336—340).

Mit den »sentiments« des Mal. verhält es sich ganz analog. Er versteht zunächst darunter alles physische Geschehen, das bei Gelegenheit körperlicher Bewegungen stattfindet, also alle Modifikationen der Seele, wie: Freude, Schmerz, Hitze, Hunger, Farbenempfindungen usw., selbst die äußeren Wahrnehmungen, die man von den Dingen hat (Rech. I. I, p. 4, 5). Sie sind eine Folge unserer Verbindung mit dem Körper und dienen deshalb nicht zur absoluten Erkenntnis, sondern nur zur Feststellung der schädlichen oder nützlichen Beziehungen anderer Körper zu den unsrigen. Betrachtet man sie aber, wie es gewöhnlich geschieht, als Erkenntnisquelle, so verfällt man in die größten Irrtümer (Préf. de la Rech., p. XII).

Was die Imaginatio angeht, so wird sie von beiden Philosophen als eine Folge, ein Wiederaufleben der Sinneseindrücke definiert (Rech. I. 1, p. 6). Sie ist natürlich ebenso wie die Sinne eine unerschöpfliche Irrtumsquelle, ja Mal. hält sie sogar noch für gefährlicher, da sie den Geist in tieferer und nachdrücklicherer Weise modifiziert als die Sinne. Auch ist sie ansteckend, ja vererblich, da schon das Gehirn des Kindes

im Mutterleibe für die Imaginatio prädisponiert wird. Mal. kann sich nicht genug tun, die Verwüstungen und das Unheil zu zeigen, das dieses Seelenvermögen schon hervorgebracht hat (2. Buch der Rech.).

Wir verlassen nun das Hauptgebiet der Irrtümer und begeben uns in das Land der wahren Erkenntnis, die allein dargeboten wird durch die Ideen des reinen Verstandes[1]). Hier begegnen wir nun dem Hauptunterschiede in der Erkenntnistheorie unserer beiden Denker. Gleich in der Auffassung der Ideen finden wir einen Fundamentalunterschied.

Desc. gibt in der 3. Méd., p. 274 von der Idee folgende Definition: „Jede Idee ist ein Erzeugnis des Geistes und als solches fordert sie an sich keine andere formale Realität als die, die sie vom Geiste, vom Denken entlehnt, dessen Modus sie ist".

Mal. dagegen definiert die Idee folgendermaßen: „Ich verstehe nichts anderes darunter als das unmittelbare Objekt des Geistes, wenn er irgend einen Gegenstand bemerkt" (Rech. III. II. 1. 1). Hieraus ergibt sich zunächst folgender wesentlicher Unterschied: Desc. sieht in der Idee die Erkenntnis selbst, d. h. eine Modifikation des Geistes, die von ihm selbst hervorgebracht wird, sobald ein äußeres Objekt auf ihn einwirkt. Dieses äußere Original muß die ganze Realität, die sich objektiv (= ideal) in der Idee findet, auch formal (= real) enthalten[2]). Nach Mal.'s Ansicht hingegen wird die Idee nicht vom Geiste erzeugt; sie ist nicht die Erkenntnis selbst, sondern das Objekt der Erkenntnis. Aus der weiteren Erklärung des Begriffs (Rech. III. II. 1 und 1. Entr. Mét.) ergibt sich dann, daß Mal. die platonisch-augustinische Ideenlehre akzeptiert. So ist also die Idee für ihn zwar auch die Vorstellung der Dinge, aber nicht im

[1]) Es muß hier allerdings eine Einschränkung gemacht werden; denn Mal. findet auch bei dem reinen Verstande Irrtumsquellen; hauptsächlich sind es zwei: seine Beschränktheit, die das Unendliche nicht fassen kann, und die beständige Gegenwart der unbestimmten Idee des Seins im allgemeinen, die die Ursache aller philosophischen Chimären ist. Die anderen Irrtümer beziehen sich mehr auf den Willen (Rech. liv. III).

[2]) Scholastische Terminologie, die erst im 18. Jahrhundert umgeändert worden ist.

Sinne Desc.'s, denn sie ist nicht das Abbild, dessen was existiert, sondern das Vorbild, dessen was existieren kann; ein Typus also, der immerhin das bliebe, was er ist, selbst wenn kein ihm entsprechendes Ding da wäre. Die so verstandenen Ideen existieren wirklich, losgelöst von unserem Geiste und von den Gegenständen, die sie darstellen als intelligible Wesen, deren Existenz höher ist als die der Körper, da man diese wohl, aber nicht ihre Ideen vernichten kann, denn »l' existence des idées est éternelle, immuable, nécessaire.«

Wir sehen also, daß Desc. das Erkenntnisproblem vom psychologischen Standpunkte aus zu lösen versucht, während sein Schüler sich bei seiner Erklärung sofort auf das metaphysische Gebiet begibt[1]).

Es fragt sich nun, ob wir alle Erkenntnis mit Hilfe der Ideen erlangen. Darauf geben unsere beiden Denker eine verschiedene Antwort: Mal. unterscheidet den vier Erkenntnisobjekten entsprechend vier Erkenntnisarten: Die Gotteserkenntnis wird nicht durch Ideen vermittelt, sie ist ursprünglich; unsere eigene Seele erkennen wir nur durch die innere Wahrnehmung (conscience oder sentiment intérieur). Die Seelen unserer Mitmenschen erkennen wir durch Konjektur. Also bleiben nur die Körper übrig, und nur diese sind es, die wir durch klare und deutliche Ideen erkennen (Rech. III. II. VII). Desc. war hierin anderer Meinung. Er nahm auch eine Idee Gottes und der Seele an. Beide stimmen aber darin überein, daß sie die Gotteserkenntnis als die klarste Einsicht hinstellen.

Nach dieser Erörterung der Natur und des Inhalts der Ideen drängt sich nun die Frage nach ihrem Ursprunge auf. Woher kommen sie? so fragen sich beide Philosophen. Desc. hatte angenommen, daß sie teilweise uns angeboren sind, d. h. von Gott stammen, der sie in unsere Seele eingeprägt hat. Aber es ist dies so zu verstehen, daß wir nur die Fähigkeit besitzen, diese Ideen hervorzubringen; sie sind von Anfang an nicht aktuell, sondern nur potentiell in uns enthalten. Leider hat er aber diese Theorie nicht genau entwickelt; er spricht

[1]) Mal.'s „Ideen" entsprechen bis zu einem gewissen Grade den „Essentiae" des Desc. Vgl. Prinz. 59; 5. Méd. 2; Rép. aux 5es Obj., p. 288 ff.

sich meist nur sehr unbestimmt und unvollkommen über die angeborenen Ideen aus. Auch gibt er keine ausführliche Aufzählung und Klassifikation derselben. Bald scheint er nur die reinen Verstandskonzeptionen, bald aber auch die Sinnesqualitäten und sinnlichen Wahrnehmungen als solche Ideen zu betrachten; so daß Mal. berechtigt ist, in seiner Réponse à Arnauld (Bd. IX, p. 125) zu sagen: „M. Desc. hat die Natur der Ideen nicht genau geprüft."

Mal. untersucht zur Beantwortung dieser Frage die drei üblichen Möglichkeiten, daß die Ideen entweder von den Körpern oder aus unserer Seele oder von Gott stammen, und er kommt in allen Fällen zu dem negativen Resultat: Die Ideen sind gar nicht in unserem Geiste sondern außer uns. Aber wo? Mal. beweist, daß sie nur in Gott sein können, denn Gott muß die Ideen aller Dinge gehabt haben, ehe er die Welt schuf; er muß sie vorher in sich selbst gesehen haben, en considérant les perfections qui les lui représentent. (Rech. III. II. 5, p. 396.) Wir erkennen diese in Gott befindlichen, ewigen Ideen durch die innige Vereinigung unseres Geistes mit Gott. Denn er ist der Ort der Geister, wie der Raum der Ort der Körper ist. »Ainsi, l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente«. (Rech. III. II. 6, p. 398).

Wir sehen alle Dinge in Gott, das ist die berühmte Formel der Vision en Dieu des Mal. Durch sie ersetzt er die Theorie der angeborenen Ideen seines Meisters, die er durch die zwei gewichtigen Argumente widerlegt, daß sie sowohl der Natur des menschlichen Geistes, als auch dem Wesen Gottes wiederstreitet. Mit der Natur des menschlichen Geistes ist diese Theorie deshalb unvereinbar, weil ja die Zahl der Ideen unendlich, der Geist dagegen beschränkt, endlich ist, so daß es ihm unmöglich wäre, alle Ideen gleichzeitig in sich aufzunehmen. Dem Wesen Gottes widerspricht sie wegen ihrer Kompliziertheit. Gott handelt stets auf einfachste Weise (par les voies les plus simples). Nun ist es aber viel einfacher, wenn er, wie die Vision en Dieu lehrt, den mit ihm verbundenen Geistern alle Ideen in seinem Schoße enthüllt, als wenn er in der „unendlichen Zahl von geschaffenen Geistern

eine ebenso große Unendlichkeit von unendlichen Zahlen von Ideen" schaffen wollte. (Rech. III. II. IV und ibd. III. II. VI).

Wir schauen also alle Dinge in der göttlichen Substanz, die immer unserm Geiste gegenwärtig ist. Wenn wir demnach einen Gegenstand erkennen, so erkennen wir die göttliche Substanz, allerdings nicht absolut, sondern nur sofern sie den Gegenstand ausdrückt und Teil an ihm hat. So enthält die unmittelbare, wenn auch unvollkommene[1]) Erkenntnis, die wir von Gott, dem Unendlichen, haben, alle Erkenntnis der Dinge; denn „alle Einzelideen sind nur Partizipationen oder Limitationen der allgemeinen Idee des Unendlichen, ebenso wie alle Geschöpfe nur unvollkommene Partizipationen des göttlichen Wesens sind" (Rech. III. II. 6, p. 403). Das Schauen dieser Limitationen der göttlichen Substanz ist aber, wie wir sehen, nur möglich, wenn Gott sie uns enthüllen will; dadurch wird dem Geiste alle Aktivität genommen, er ist durch und durch passiv (Rech. I. I. p. 5), und alle Erkenntnis ist nur eine göttliche Erleuchtung. (Rech. III. II. 6, p. 408: il n'y a que Dieu qui nous puisse éclairer).

Wenn wir in Gott alles sehen, erkennen wir in ihm auch das Wechselnde, Vergängliche und Sinnliche. „Aber man muß dabei eingedenk sein, fährt Mal. fort, daß die »sentiments« nicht in Gott sind. Er erkennt wohl die sinnlichen Dinge, aber er empfindet sie nicht. Wenn wir etwas Sinnliches wahrnehmen, so enthält unsere Perzeption stets zwei Elemente: den sentiment und die reine Idee. Der erstere ist eine Modifikation unserer Seele, die Gott darin hervorbringt; die mit dem sentiment verbundene Idee dagegen befindet sich in Gott, und wir erkennen, wenn er sie uns enthüllt, wenn er uns erleuchtet." (ibd. 406). Dies ist die Form der Vision en Dieu, wie sie sich in der Recherche findet. Durch die Einwürfe Arnauld's sah sich Mal. genötigt dieselbe etwas zu modifizieren durch die Einführung der intelligiblen Ausdehnung. In dieser Gestalt tritt sie uns in den Entretiens und den Méditations entgegen. Er bezweckte damit, den Gedanken mehr hervortreten zu lassen, daß das Sinnliche, Einzelne,

[1]) Da ja unser Geist beschränkt ist und nicht das Unendliche völlig fassen kann.

Wechselnde Anteil des Sentiments und damit in uns sei, während nur das Unveränderliche, Allgemeine und Ewige sich als Anteil der Idee in Gott befinde. Wir sehen in Gott nicht die Ideen der wechselnden Einzeldinge, sondern nur ihr ewiges Prinzip. Was wir durch die Ideen erkannten, waren nur Körper; das Prinzip der Körper aber ist die Ausdehnung; folglich ist das Prinzip der Ideen der Körper die Idee der Ausdehnung, d. h. die intelligible Ausdehnung. (Entr. Mét. I. 7—9). Sie kann sich nur in Gott befinden, da sie ja für den Menschen einen Widerspruch enthält: intelligibel und ausgedehnt! Wir sehen also auch hier wieder alle Dinge in Gott, indem wir die intelligible Ausdehnung anschauen; denn diese ist „die göttliche Substanz, allerdings nur insofern, als sie die Körper darstellt und durch sie an den Beschränkungen oder Unvollkommenkeiten, die ihnen zukommen, teilhat." (Entr. Mét. VIII. 8). D. h. mit anderen Worten, sie ist die in Gott befindliche Uridee, der Archetyp der Körperwelt. (Entr. II 1; III. 2.)

Wie kommt nun mit einer so verstandenen intelligiblen Ausdehnung die Erkenntnis der Einzeldinge zustande? Die drei Erkenntnisarten: „Erkennen, Fühlen, Vorstellen", obgleich grundverschieden, treten doch gewöhnlich miteinander verbunden auf. Die Menschen sind der Empfindung (sensation) und der Vorstellung (imagination) nur fähig, weil sie der reinen Denkakte (pures intellections) fähig sind (Rech. V. I, p. 131), und andererseits stellt man bildlich vor (imagine), selbst wenn man die abstraktesten Wahrheiten begreift (ibd. V. II, p. 144—145). Mit Hilfe der intelligiblen Ausdehnung erklärt nun Mal. alle drei Erkenntnisarten. In dem 1. Entr. Mét., Abschnitt 10 (vgl. auch ibd. VIII, p. 17 u. Rech. V, 1 Anfang) setzt Theodorus die verschiedene Rolle der intelligiblen Ausdehnung beim Erkennen folgendermaßen auseinander: „Ihr könnt einen Kreis z. B. auf dreierlei Weise wahrnehmen; ihr könnt ihn begreifen, vorstellen oder fühlen, d. h. sehen. Ihr begreift ihn verstandesmäßig, wenn sich die intelligible Ausdehnung eurem Geiste appliziert mit der Größe nach unbestimmten Grenzen, die aber von einem bestimmten Punkte gleichweit entfernt und in ein und derselben Fläche sein müssen. Bei der Vorstellung eines Kreises wird euer Geist oberflächlich von einem bestimmten

Teil dieser Ausdehnung berührt, dessen Grenzen von einem festen Punkte gleichweit entfernt sind. Wenn ihr ihn seht, dann berührt ein bestimmter Teil dieser Ausdehnung sinnlich-empfindlich eure Seele und modifiziert sie durch eine Farbenempfindung, denn die intelligible Ausdehnung wird nur durch die Farbe sichtbar und stellt nur durch sie einen bestimmten einzelnen Körper dar, da wir ja nur durch die Verschiedenheit der Farben die Verschiedenheit der Objekte, die wir sehen, beurteilen." Die Farbe also hat die Aufgabe, die intelligible Ausdehnung zu partikularisieren und zu gestalten. So kann uns denn die étendue intelligible alle Ideen geben, die wir von den mathematischen Figuren haben, ebenso wie von allen Gegenständen, die wir im Weltall bewundern, und endlich von all dem, was uns unsere Einbildung vorspiegelt (ibidem).

Die intelligible Ausdehnung, und mit ihr Gott, ist demnach das Prinzip aller Erkenntnis: denn sie ist nicht nur das Objekt, die formale Ursache derselben, sondern auch ihre bewirkende, effiziente Ursache. —

Blicken wir zurück! Wie weit sind wir von Desc.! Schauen wir vorwärts! Wie nahe dem Spinoza! — So wenig nun auch eine solche Theorie der Erkenntnislehre Desc.'s entspricht, so müssen wir doch feststellen, daß ihre Fundamente im cartesischen System liegen. Desc. hat — natürlich unbewußt — zur Bildung der Lehre von der Vision en Dieu beigetragen. Ihr ursprünglichster Keim liegt zunächst in dem schroffen Dualismus, der jede Beziehung zwischen geistiger und körperlicher Substanz ausschließt. Desc. selbst war dadurch gezwungen worden, zu Gott seine Zuflucht zu nehmen, nämlich bei der Lehre von den angeborenen Ideen. Und eben diese Lehre bedeutete dann einen weiteren Schritt in der Richtung des Mal.'schen Extrems. Denn wenn Gott es ist, der alle für die Erkenntnis fundamentalen Ideen in unsere Seele gelegt hat, so wird dadurch die Verbindung mit der Außenwelt abgebrochen und Gott bis zu einem gewissen Grade zum alleinigen Urheber aller Erkenntnis gemacht. Ein dritter, wesentlicher Punkt ist die übereinstimmende Auffassung der Idee des unendlichen Seins, die ja bei Desc. für den Gottesbeweis eine so große Rolle spielt. Bei Mal. finden wir sie in der intelli-

giblen Ausdehnung wieder, dem Fundament der Vision en Dieu. Viertens endlich ließe sich noch die Übereinstimmung anführen, die sich in der Art und Weise offenbart, wie beide Philosophen die partikulären Ideen aus der Idee des Unendlichen ableiten. Denn schon Desc. hatte dazu geneigt, die Einzelideen als Limitationen der allgemeinen Idee des Seins zu betrachten; ein Beweis dafür ist z. B. die Art, wie er in der 3. Méd. die Ideen des Menschen, der Engel usw. aus der Idee der unendlichen Substanz bildet. Man kommt also zu dem Schlusse, daß Desc., obgleich er nie eine solche Theorie im Sinne gehabt, geschweige denn aufgestellt hat, den Grundstein zu Mal.'s Lehre von der Vision en Dieu gelegt hat.

b) Der Wille.

Wir behandeln dieses zweite Seelenvermögen später als Einleitung zur Moral.

V. Religionsphilosphie.

Nachdem wir in den einleitenden Kapiteln das Nötigste über die erkenntnistheoretischen Ansichten der beiden Philosophen und über ihre Stellung zur Religion im allgemeinen gesagt haben, kommen wir nun zu der eigentlichen Religionsphilosophie. Hier wird es sich zunächst darum handeln müssen, festzustellen, was die beiden Denker über Gott, sein Dasein und sein Wesen aussagen, um sodann ihre Ansichten über seine Beziehungen zur Welt und zu den Menschen, in Form von Schöpfung und Vorsehung folgen zu lassen und vergleichend gegenüberzustellen.

1. Gott.

a) Seine Existenz und die Beweise dafür.

Beide Philosophen lehren, daß keine Wahrheit so einleuchtend und klar sei, wie die Existenz Gottes (Rech. VI. II. VI., IV. XI. 2; Desc.: 3. Méd. p. 282, 5. Méd. p. 318), und bei beiden spielt auch Gott eine große, absolut notwendige Rolle,

denn beide brauchen Gott, um eine Erkenntnis der Dinge zu ermöglichen. Bei beiden ist also die Erkenntnistheorie von der Metaphysik abhängig; wenn dies auch bei Desc. nur mit einer gewissen Einschränkung gilt; denn sein Cogito ergo sum ist für ihn eine Gewißheit, die ihm auch Gott, selbst wenn er ein betrügerischer Dämon wäre, nicht rauben könnte. Aber die Erkenntnis der andern Dinge hängt durchaus von der Gotteserkenntnis ab. Erst muß Desc. die Existenz und die Veracitas Dei feststellen, ehe er überhaupt eine andere Wahrheit als die seiner Selbstgewißheit aussprechen kann. (5. Méd. p. 318). Freilich, wenn man auf den Grund geht, findet auch diese erste und scheinbar von Gott ganz unabhängige Erkenntnis dennoch in Gott ihre eigentliche Begründung, denn ohne ihn, d. h. ohne die uns von ihm verliehene Idee des Vollkommenen, wären wir uns unserer Unvollkommenheit gar nicht bewußt und kämen daher auch nicht zu der notwendigen Voraussetzung der Selbstgewißheit, d. h. zu dem de omnibus dubitare des Desc.

In weit höherem Maße als bei dem Meister, ist die Erkenntnis bei dem Schüler von Gott abhängig, denn ohne denselben ist ja überhaupt keine Erkenntnis möglich, er ist es, der uns durch die Ideen erleuchtet und durch den sentiment berührt: in ihm und durch ihn sehen wir alle Dinge, er ist die Ursache und das Objekt aller Erkenntnis. So haben denn beide Denker das größte Interesse, die Existenz des höchsten Wesens und seine Eigenschaften festzustellen. Aber in der Art und Weise wie sie es tun, weichen sie von einander ab. Desc., der vom allgemeinen Zweifel ausgegangen war, muß sich die Existenz Gottes erst beweisen, und zwar erwägt er dabei die möglichen Einwände, die ein Gottesleugner etwa vorbringen könnte und ist bemüht, sie mit unerschütterlichen Argumenten zurückzuweisen. So beleuchtet er denn die Frage sorgfältig, ja fast ängstlich von allen Seiten, um der bedrohlichen Skepsis ja keinen Angriffspunkt zu lassen. Beweis reiht er an Beweis, um auch den hartnäckigsten Zweifler zu überzeugen. (Vgl. Disc. IV. p. 159—62; 3. Méd. 280—89; 5. Méd. 312—17; Prinz. I. 18—22; Rép. a. Propos. 1—3, Cousin I. 460—62.) — Anders Mal. Für ihn steht die Existenz Gottes von vornherein fest, sie ist die gefühlsmäßig begründete Voraussetzung seines ganzen

Systems. Keinen Augenblick zieht er sie in Zweifel; für ihn bedarf es keines Beweises dafür. Deshalb ist es ihm auch kaum erklärlich, daß jemand das Dasein Gottes leugnen könnte. Er kämpft daher auch nicht mit einer Armee von Beweisen gegen diesen Feind. Da er durchdrungen ist von dem Bewußtsein, daß Gott in allen Dingen und Geistern gegenwärtig ist und wirkt, so scheint es ihm, daß es genügen müsse, die Menschen, denen diese Tatsache noch nicht bewußt geworden wäre, einfach darauf hinzuweisen; es klingt wie ein väterliches Zureden, eine liebevolle Überredung, wenn wir Stellen lesen, wie: »Quelle difficulté y a-t-il à reconnaître qu'il y a un Dieu? Tout ce que Dieu a fait le prouve; tout ce que les hommes et les bêtes font le prouve; tout ce que nous pensons, tout ce que nous voyons, tout ce que nous sentons le prouve; en un mot, il n'y a rien qui ne prouve l'existence de Dieu.« Der Beweisserie des Desc. setzt er deshalb auch nur ein einziges Argument entgegen, und zwar einen Beweis »de simple vue«, der sich auf die einfachste und erste aller Ideen, die des Seins, stützt, denn durch sie wird Gott vom Geiste direkt geschaut. Daher hält er den psychologischen oder empirischen Beweis Desc.'s aus der Idee des Vollkommenen, des Unendlichen, die wir in unserem Geiste finden, für den besten und sichersten. Alle anderen Argumente bedürfen des Raisonnements und werden eben dadurch hinfällig, wenn man »un mauvais génie qui nous trompe« annimmt (Rech. VI. II. VI, p. 388—89). Mal. verwirft also damit den anthropologischen Beweis Desc.'s, der doch so eigentlich der echt cartesische ist. Er erwähnt nur den ontologischen, den er »la preuve de M. Desc.« nennt (ibd. IV. XI. 2, p. 97); aber er modifiziert ihn im Verlauf der Untersuchung ganz bedeutend und vermischt ihn bis zu einem gewissen Grade mit dem empirischen, d. h. mit dem, welchen Desc. von der uns angeborenen Idee Gottes abgeleitet hatte. Allerdings ist diese Verschmelzung keine Verunstaltung des cartesisch-ontologischen Beweises, im Gegenteil beweist dies, daß Mal. denselben richtig verstanden hat und ihn sehr wohl von dem Anselmischen zu unterscheiden wußte, der ja nur die Vorstellung des vollkommenen Wesens zur Grundlage seines Beweises gemacht hatte und dadurch immer nur zu einer möglichen Existenz Gottes kommen

konnte. Desc. dagegen hatte den ontologischen Beweis auf den anthropologisch-empirischen sich aufbauen lassen und war von der angeborenen Idee Gottes ausgegangen. Die beiden Vorbedingungen seines Beweises aus der Definition des vollkommenen Wesens waren also der Nachweis gewesen, daß die Idee des Vollkommenen eine schlechthin notwendige ist und daß sie von uns selbst nicht erzeugt werden kann.

Mal. führt nun den Beweis in dem 4. Buche der Rech., Kap. 11, 2 folgendermaßen: Er stellt den Grundsatz der Evidenz an die Spitze: Man muß einem Dinge das zuschreiben, was man klar und deutlich als in seiner Idee enthalten sieht. Notwendige Existenz ist aber in der Idee eingeschlossen, die ein unendlich vollkommenes Wesen darstellt (un être infiniment parfait). Folglich muß dieses Wesen existieren. Er hält aber diesen Beweis noch nicht für deutlich genug und modifiziert ihn, um ihn verständlicher zu machen, seiner Theorie der Ideen entsprechend. Er hält es für nötig hinzuzufügen: „Wenn man ein Geschöpf sieht, so sieht man es weder in noch durch sich selbst (elle-même), denn man sieht es nur durch den Anblick gewisser, es darstellender Vollkommenheiten, die in Gott sind. So kann man also die Essenz des Geschöpfes sehen, ohne darum seiner Existenz sicher zu sein. Seine Idee stellt nicht zugleich seine Existenz dar, denn die Geschöpfe sind an sich unintelligibel und unfähig, auf den Geist zu wirken. Dem ist aber nicht so in bezug auf das unendlich vollkommene Wesen. Dies kann man nur in ihm selbst sehen, denn nichts Endliches kann das Unendliche darstellen. Man kann also Gott nur sehen, wenn er existiert, man kann die Essenz eines unendlich vollkommenen Wesens nicht sehen, ohne zugleich seine Existenz zu sehen. Wenn man es also denkt, muß es existieren.“ Mal. hält diese Beweisführung für die einleuchtendste, die es gibt. Aber schon hier, und noch deutlicher aus dem folgenden, ergibt sich der Unterschied zwischen beiden Philosophen. Während Desc. bei seinem Beweise des vollkommenen Wesens den Begriff des Vollkommenen in den Vordergrund rückt, ist für seinen Schüler das Wesen (l'être), das Sein das Ausschlaggebende (vgl. bes. Seite 94: „Diese einfache und natürliche Idee des Seins ohne

Einschränkung, des Unendlichen schließt die notwendige Existenz ein; denn es ist klar, daß das Sein seine Existenz durch sich selbst hat und daß das Sein nicht wirklich nicht sein kann, da es unmöglich und widerspruchsvoll ist, daß das wahrhafte Sein ohne Existenz sei"). — Ein anderer Unterschied, den Mal. besonders hervorhebt, bezieht sich auf den empirischen Beweis aus der uns angeborenen Idee des Unendlichen. Er bestreitet, daß wir eine solche Idee haben, denn man kann sich nicht vorstellen, daß etwas Geschaffenes — und eine angeborene Idee ist ein solches — das Unendliche, das »être« ohne Beschränkung repräsentieren könne: (Prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. *L'infini est à lui-même son idée.* Entr. Mét. II, 5); deshalb müssen wir notwendig folgern, daß wir Gott oder das Unendliche direkt und unmittelbar sehen (d'une vue immédiate et directe). Dieses Schauen des Unendlichen ist jedoch nur ein unvollkommenes, da unser Geist beschränkt ist. Das unendliche Wesen berührt nur in unendlich verringertem Grade unsere Seele, so daß die entstandene Perzeption — qui est infiniment petite — unserer Fassungskraft entspricht (Rech. IV, XI. 2, p. 101 und Entr. Mét. II. 5, 6). Daher kann Mal. zu dem Schlusse kommen: Si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit. Und diese Erkenntnis ist für ihn eine ebenso intuitive und gewisse wie das je pense, donc je suis. Dies ist also der große Differenzpunkt zwischen den Gottesbeweisen des Schülers und des Meisters. Desc. erkennt Gott in der Idee, die er von ihm hat und schließt von der unendlichen objektiven Realität, die er darin findet, auf die außer ihm existierende formale, d. h. wirkliche. Mal. verbessert dieses etwas sehr an die Scholastik erinnernde Verfahren; er verwirft die angeborene Idee und erkennt Gott direkt und unmittelbar, er schaut ihn in seiner göttlichen Substanz selbst, deren Gegenwart ihm durch eine zwar unvollkommene, aber sichere und unfehlbare Perzeption bewußt ist. Desc. weiß, daß Gott existiert, indem er seiner selbst gewiß ist und in sich die nach dem göttlichen Vorbild gestaltete Seele findet, die als nota artificis die Idee des Unendlichen in sich enthält; er erkennt die göttliche Existenz also durch das vom Urheber getrennte Werk. Mal. dagegen

schaut den Urheber selbst; er ist mit ihm aufs innigste verbunden und daher seiner Existenz (d. h. Gottes) unmittelbar gewiß.

In diesem Beweise des Mal. glaubt nun Ed. Grimm (Ztsch. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 70, p. 23) nicht nur eine bedeutende Abweichung von dem cartesischen zu sehen, der ja eine klare Erkenntnis Gottes festgestellt hatte, sondern auch eine Inkonsequenz in bezug auf die Prinzipien seines eigenen Systems, die eine wahre Erkenntnis der Außendinge nur durch klare und deutliche Ideen für möglich betrachtet. So treffend nun auch die Kritik Grimms in anderen Punkten ist, so glauben wir doch, daß er hier dem Mal. Unrecht tut, denn erstens hatte er die Bedingung der klaren und deutlichen Ideen nur für die Körper ausgesagt und zweitens zielt er hier gar nicht auf eine klare und deutliche Erkenntnis des Wesens Gottes ab (denn, wie er selbst versichert, hält er es für unfaßbar [incompréhensible. 2. Entr. 6]), sondern will nur seine Existenz feststellen. Es findet sich hier eine Analogie mit der Seelenerkenntnis, deren Klarheit er ja auch, und mit Recht, bestreitet, während er an ihrer Existenz keinen Augenblick zweifelt. Wie wir uns des Daseins der Seele durch das unklare innere Gefühl (den sentiment intérieur oder die conscience) bewußt werden. ebenso wissen (wohlgemerkt: wissen und nicht erkennen) wir von der Existenz Gottes durch die verworrene Perzeption, mit der er unsere Seele berührt. Durch diese Auffassung der Gottes- und Seelenerkenntnis erscheint er uns im Gegenteil Desc. überlegen; denn es ist doch klar, daß wir keine klare Idee weder von Gott noch von der Seele in dem Sinne haben, daß wir aus ihr alle Attribute und Modifikationen ableiten könnten, wie etwa aus der einer geometrischen Figur. Mal. sagt daher ganz konsequent, daß wir von Gott nur eine sehr unvollkommene Erkenntnis haben, und deshalb nur einen ganz kleinen Teil seiner Attribute von ihm aussagen könnten. „Ihr seht nur sehr unklar (confusément) und wie von weitem, was Gott ist" (Entr. Mét. II, 6), oder noch deutlicher: „Ich sage euch ein für allemal, daß, wenn ich von Gott und seinen Attributen spreche, und ihr das völlig versteht, was ich sage, wenn ihr davon eine klare Idee habt, daß ich mich dann

entweder getäuscht haben muß, oder daß ihr mich nicht richtig verstanden haben könnt, denn alle absoluten Attribute der Gottheit sind für den Menschengeist unfaßbar" (ibd. VIII, 8) (vgl. auch Rech. IV. XI, 2; Entr. Mét. IX).

b) Gottes Attribute.

Nachdem beide Philosophen die Existenz des unendlich vollkommenen Wesens festgestellt haben, fragen sie, ob es dem Menschen möglich ist, einige der göttlichen Attribute zu erkennen; denn sie sind beide überzeugt, daß man Gott nur Attribute, d. h. etwas Unveränderliches, und keine Modifikationen zuschreiben könne. Zwei Gründe lassen sich dafür anführen: erstens ist das unendliche Wesen von keiner Ursache abhängig und kann also nicht von ihr verändert werden, und zweitens würde es eine Unvollkommenheit bedeuten, wenn sich Gott aus eigenem Antriebe verändern wollte (Entr. Mét. VIII. 2; Prinz. I. 52—56). Wie kann man aber solche Attribute entdecken? Diese Frage wird von unsern beiden Denkern übereinstimmend so beantwortet: Man muß Gott alles das zuerteilen, wovon wir erkennen, daß es eine Vollkommenheit ist, es zu besitzen. (Disc. IV. p. 161; 8. Entr. Mét. I). Was zunächst Desc. angeht, so ist er auch hier wieder weniger ausführlich als sein Nachfolger. Nachdem er das für ihn so wichtige Attribut der Veracitas Dei festgestellt, hält er sich nicht weiter bei den Eigenschaften Gottes auf. Er wendet also die von ihm aufgestellte Regel durchaus nicht in erschöpfender Weise an, sondern läßt sich mit einer summarischen Aufzählung genügen: »Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante, et par la quelle moi-même et toutes les autres choses qui sont ont été produites.« (3. Méd. p. 280). Diese Stelle wird ergänzt durch die negative Aussage über Gottes Wesen, die wir im Discours d. l. Méth. IV. p. 161 finden. Da stellt er fest, daß in Gott weder der Zweifel noch die Unbeständigkeit, noch Traurigkeit oder ähnliche Dinge sein können, denn das sind Unvollkommenheiten unserer Natur, von denen wir selbst gern befreit sein möchten. Aus demselben Grunde

kann Gott kein Betrüger sein (3. Méd. p. 291 und Rép. 6es obj. p. 342); ebensowenig kann er wie wir aus Geist und Körper zusammengesetzt sein, da jedes Zusammengesetztsein Abhängigkeit bedeutet. Gott muß also einheitlich und einfach sein. Wie sich aber Desc. dieses einfache Wesen gedacht hat, darüber läßt er sich nicht weiter aus; nur soviel sagt er, daß Gott unmöglich körperlich und damit teilbar sein könne (Pr. I. 23); aber ob dann Gott geistiger Natur ist, oder ob er die Essenzen der geistigen und körperlichen Substanzen auf uns unbegreifliche Weise in sich vereine, darüber schweigt Desc. und läßt so seinen Schülern freien Spielraum, diese Lücke durch mehr oder weniger glückliche Hypothesen auszufüllen.

Mal. ist einer von denen, die die cartesische Lehre in bewunderungswürdiger Weise fortentwickeln. Er geht von dem Grundsatze seines Meisters aus, daß es in der Natur des Unendlichen liegt, daß ein endliches Wesen dasselbe nicht fassen könne. Deshalb ist Gott für uns unbegreiflich, unfaßbar[1]), und wenn wir ihn würdig (dignement) beurteilen wollen, so müssen wir ihm also nur unbegreifliche Attribute beilegen, „weil Gott nach allen Richtungen hin unendlich ist, weil ihm nichts Endliches zukommt und weil alles, was nach allen Seiten hin unendlich ist, für den menschlichen Geist in keiner Weise faßbar ist." (Entr. VIII, 7.) Durch diese Theorie vertieft Mal. entschieden die Lehre seines Vorgängers, denn wenn man nach diesem Prinzipe handelt, so wird man davor bewahrt, Gott mit menschlichem Maßstabe zu messen, (welche Gefahr ja bei Desc. nahelag, obgleich auch er, ebenso wie sein Schüler, entschieden gegen den Anthropomorphismus auftritt), sondern man nimmt den „weiten und ungeheueren Begriff des Seins ohne Einschränkung, um an ihm Gott zu messen"; so schreibt man ihm nichts zu, was seiner nicht würdig wäre, was ihm nicht zukäme. Wenn man auch, oder gerade weil man nicht

[1]) Auch Desc. bezeichnet ihn so, er nennt ihn in einem Briefe an Mersenne (Cousin VI. 133): un être infini et incompréhensible; une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain; aber er benutzt dieses Attribut nicht wie Mal. als Prüfstein für die Würdigkeit der anderen Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben.

klar erfaßt, was man von ihm aussagt, weiß man sicher, ja man begreift sogar, daß er so ist, wie man ihn auffaßt, nämlich unbegreiflich. (Entr. Mét. VIII. 7.) Freilich, fährt Mal. seinem System gemäß fort, findet man in den Geschöpfen, selbst in den unvollkommensten, den materiellen, stets etwas, was einer Vollkommenheit in Gott entspricht. „Gott enthält alle Vollkommenheiten der Kreaturen ohne ihre Einschränkungen". (Entr. Mét. VIII. 6.) Dieser Grundsatz, verbunden mit dem von der Unbegreiflichkeit der göttlichen Attribute, dient nun Mal. als Richtschnur bei Aufstellung der Eigenschaften Gottes, die er mit großer Ausführlichkeit in dem VIII. Entr. sur la Métaphysique vornimmt. Als erstes wird da die Unabhängigkeit aus dem Begriff des unendlich vollkommenen Wesens abgeleitet. (Dieu se suffit abondamment à lui-même. l. c. 15). Daraus wird sodann die Unveränderlichkeit Gottes gefolgert und mit den schon am Anfange dieses Kapitels erwähnten Argumenten (gegen die Modifikation) bewiesen. Dazu kommt die Allmacht, Ewigkeit und Notwendigkeit. Bis hierher stimmt Mal. mit Desc. fast völlig überein; eine Abweichung, bei der der Schüler wieder gründlicher vorgeht als der Meister, findet sich erst bei dem Begriff der Unendlichkeit, die Desc. durch das Attribut »infini« ausdrückt, während Mal. den Ausdruck »immense« vorzieht, um damit anzudeuten, daß die göttliche Substanz überall, und zwar überall ganz und ungeteilt ist. Ein Vergleich mit der Ewigkeit soll dann die für den Menschen unfaßbare Eigenschaft etwas verständlicher machen: So wie „seine Existenz und seine Dauer ebenso voll und ganz in der Ewigkeit wie in jedem der Augenblicke ist, die in seiner Ewigkeit verstreichen", genau so ist seine räumliche Unermeßlichkeit (immensité) voll und ganz in allen Teilen der Materie enthalten. Daraus ergibt sich, daß Gott nicht körperlich sein kann, wohl aber ist er ausgedehnt, aber nicht wie die Körper, da er nicht ihre Beschränkungen und Unvollkommenheiten besitzt, denn es gibt keine Teile in seiner Substanz, und ein Teil schließt nicht wie bei den Körpern das Nichts der anderen ein. Man muß sich also hüten, die »immensité divine« mit irgend etwas Körperlichem zu vergleichen, denn selbst „eine unendliche körperliche Ausdehnung würde noch

nichts Göttliches haben", da sie alle der Materie eigentümlichen Unvollkommenheiten besitzen würde, wie z. B. Teilbarkeit und Veränderlichkeit, sie würde zusammengesetzt sein aus kleinsten undurchdringlichen Teilchen. Gott dagegen ist nicht l'Infini en étendue, er ist vielmehr l'Infini tout court, l'Etre sans restriction, dessen Eigentümlichkeit es ist, zu gleicher Zeit eins und alles zu sein; er ist gleichsam aus einer Unendlichkeit von Vollkommenheiten zusammengesetzt und dennoch so einfach, daß jede Vollkommenheit, die er besitzt, alle anderen ohne wirkliche Unterscheidung in sich schließt". Mit dieser Definition meint Mal. Gott, so wie er ist, zu fassen, obgleich er zugeben muß, daß dies alles für den Menschengeist schlechthin unbegreiflich ist. Daher ist auch die Frage „Wo ist Gott?" müßig und unangebracht. Die unendliche Substanz der Gottheit nimmt keinen besonderen Ort ein. Sie ist überall gleichmäßig; voll und ganz in der Mücke wie im Elefanten. Aber die ganze Frage ist überhaupt verkehrt gestellt, denn Gott ist eigentlich gar nicht in der Welt; er ist es nur, weil die Welt in Gott ist, Gott ist nur und kann nur sein in sich selbst, in seiner »Immensité«.

Nach Besprechung dieser metaphysischen Attribute kommt Mal. zu den moralischen, in deren Entwicklung er auch wieder seinem Meister bei weitem überlegen ist. Dieser hatte sich damit begnügt, die Wahrheitsliebe Gottes und die absolute Indifferenz seines Willens festzustellen. Er denkt nicht daran, die moralischen Eigenschaften des vollkommenen Wesens näher zu untersuchen. Mal. ist bemüht, den Dingen auf den Grund zu gehen, es ist ihm nicht genug zu sagen: „Gott ist gut, weise, gerecht, barmherzig, geduldig und streng (Entr. Mét. VIII. 10.); er will sich auch, soweit dies möglich, eine klare Idee von diesen Eigenschaften machen und ihr Verhältnis zu einander begründen. Zunächst beschäftigt sich Mal. mit den beiden wichtigsten Attributen, der Weisheit und der Gerechtigkeit. Nachdem er im Vorbeigehen (l. c. 10) in Übereinstimmung mit Desc. erwähnt hat, daß Gott weder fühlen, leiden, noch zweifeln kann, stellt er fest, daß er „will und erkennt", allerdings nicht nach Menschenart, denn »Dieu est à lui-même sa propre lumière«. Das „Wie", die Art und Weise wird uns

freilich ewig Geheimnis bleiben. Aber so viel wissen wir, daß er in seiner Substanz die Ideen aller Wesen und alle ihre möglichen Modalitäten sieht, daß er alle die wirklichen Beziehungen in sich schließt und kennt, die zwischen den Ideen bestehen und die die ewigen Wahrheiten ausmachen[1]). Daher können wir sagen: Gott ist nicht nur weise, sondern er ist die Weisheit selbst, (l. c. 11), er ist unendlich weise, und dies ist eine notwendige Bedingung seines Wesens (et cela essentiellement et par lui-même, par la nécessité de son être. l. c. 12).

Zweierlei Wahrheiten lassen sich in ihm unterscheiden: die spekulativen und die praktischen. Die ersteren beruhen auf Größenbeziehungen zwischen den Ideen, wie z. B. $2 \times 2 = 4$, die anderen auf Vollkommenheitsbeziehungen (rapports de perfection), wie z. B.: Der Mensch ist mehr wert als das Tier. Diese letzteren Wahrheiten sind stets mit einer Gemütsbewegung, wie Liebe, Haß, Achtung etc. verbunden, während die ersteren die Seele indifferent lassen.

Aus dem Umstande, daß Gott die rapports de perfection kennt und in sich enthält, folgt, daß er gerecht, daß er die Gerechtigkeit selbst ist. Da er sich und seine Vollkommenheit unendlich liebt, so liebt er die Dinge um so mehr, je vollkommener sie sind und je mehr sie sich damit seinem Wesen nähern. Er liebt unwiderstehlich die unveränderliche Ordnung, die nur in den Vollkommenheitsbeziehungen zwischen seinen Attributen und den Ideen, die er in seiner Substanz einschließt, besteht und bestehen kann. Seine Gerechtigkeit zeigt sich demnach in der unverbrüchlichen Befolgung der ewigen, allgemeinen Gesetze, die ihm mehr Ruhm einbringt, als wenn er zur Verhütung eines Verbrechens dieselben durchbrechen wollte. Der Tag seiner Rache kommt spät, aber sicher; denn er muß die Verletzer der Ordnung bestrafen, nicht etwa

[1]) Damit schreibt Mal. Gott Selbstbewußtsein zu, d. h. Gott ist für ihn persönlich. (Vgl. Rech. IV. I. 155; IV. XI. 272. 284 und Entr. avec phil. chinois S. 585.) Desc. stimmt hierin mit seinem Schüler überein, obgleich er es nicht ausdrücklich hervorhebt, aber es folgt aus seiner ganzen Gottesauffassung und aus gelegentlichen Äußerungen, wie z. B.: „Wenn Gott gewisse Vollkommenheiten nicht besäße, so würde er sie sich geben."

aus menschlicher Rachsucht, sondern seinem Wesen, der Liebe zur Ordnung entsprechend, »car Dieu ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est, selon que l'exige l'ordre immuable des rapports nécessaires de tout ce qu'il renferme.« (l. c. 15). Damit erledigt sich auch die Frage nach den andern Attributen, seiner Güte, Geduld, Barmherzigkeit und Strenge. Denn da, die auf Weisheit gegründete Gerechtigkeit Gottes Haupteigenschaft ist, so verlieren die anderen an Bedeutung. Im Gegensatz zu Ollé-Laprune I, 380, der die Weisheit als dominierendes Attribut hinstellt, können wir behaupten: »Dans le Dieu de Malebranche, c'est la justice qui prime tout«, allerdings die auf Weisheit gegründete Gerechtigkeit; denn ein solcher Gott »n'est *ni clement, ni miséricordieux, ni bon* selon les idées vulgaires, *puisqu'il est juste essentiellement*«; »il est toujours *sévère*«, denn er ist »toujours observateur exact des lois éternelles.« Mal. widmet daher diesen Attributen nur wenige Zeilen am Ende des VIII. Entr. Mét. und 11. Méd. VII. Vor allem weist er die Auffassung zurück, daß Gott menschlich nachsichtig und schwächlich, gutmütig oder gleichgültig gegen die Sünden der Menschen sei. Seine Gerechtigkeit, die sein Wesen ausmacht, verlangt, daß er gut mit den Guten, böse mit den Bösen sei. Mild und barmherzig kann man ihn nur nennen im Hinblick auf Jesum, durch dessen Gnade auch Sünder wieder gut und gerecht und damit selig werden können. (Entr. Mét. VIII, 10—15.)

c) Gottes Wille.

Wir kommen nun zu der Theorie des göttlichen Willens, in der der Schüler prinzipiell von dem Meister abweicht, während er die eben besprochene Lehre von den Attributen nur mit größerer Ausführlichkeit fortentwickelt.

Desc. unterscheidet wie Mal. in Gott Verstand und Willen; aber das Verhältnis der beiden Vermögen ist bei beiden Denkern grundverschieden. Desc. sieht in dem absoluten Willen die eigentliche Natur Gottes. Dieser göttliche Wille ist vollkommen frei, unabhängig und willkürlich, er wird nicht von der Vernunft geregelt. Diese absolute Indifferenz des göttlichen Willens hält er für allein vereinbar

mit der höchsten Allmacht und Unabhängigkeit. Wie löst aber Desc. den Widerspruch, der sich darin findet, daß er in der 4. Méditation p. 301 die Willensindifferenz beim Menschen für den niedrigsten Grad der Freiheit hält? In seiner Réponse a. 6es Objections p. 349 gibt er selbst die Antwort hierauf, indem er einen großen Unterschied macht zwischen der Indifferenz Gottes und der des Menschen. Letzterer findet schon das Gute und Wahre festgelegt, ehe er es will. Sein Wille richtet sich dann naturgemäß auf das von Gott bestimmte Wahre und Gute und könnte nie indifferent, sondern immer frei sein, wenn der Mensch immer klar erkennen würde, was gut und wahr ist. Gott hingegen schafft erst das Gute und Wahre, indem er es will. Bei ihm ist deshalb die höchste Freiheit gleich der höchsten Unabhängigkeit; sein Wille darf nicht einmal von seinem Verstande abhängen; es darf da weder eine priorité de temps, noch eine priorité d'ordre ou de nature stattfinden. Kurz, der göttliche Wille wird durch nichts bestimmt. „Nicht deshalb, weil Gott sah, daß es besser sei, die Welt in der Zeit zu schaffen, hat er sie so schaffen wollen; sondern im Gegenteil, weil er sie hat in der Zeit schaffen wollen, ist es besser, als wenn sie in der Ewigkeit geschaffen worden wäre.“ Ebenso ist es nur wahr, daß die Summe der Dreieckswinkel gleich zwei Rechten ist, weil Gott es so gewollt hat und nicht umgekehrt. (Rép. aux 6es Obj. p. 348.) Alle Wahrheiten und alle moralischen Güter sind nur wahr und gut, weil sie Gott so gewollt hat. Desc. kann sich nicht genug tun, über diejenigen zu spotten, die die ewigen Wahrheiten als von Gott unabhängig bestehend und seinen Willen beeinflussend betrachten. „Das hieße wahrhaftig von Gott wie von einem Jupiter oder Saturn sprechen und ihn dem Styx und dem Schicksal unterwerfen!“ (Lettre à Mersenne, 15. Apr. 1630, Cousin VI. p. 109.) Aber er hat nicht nur Spott für seine Gegner, sondern auch Beweise bei der Hand, um sie gegen sie ins Feld zu führen. Er wendet sich damit gleichsam vorausschauend gegen seinen großen Schüler, den er bis zu einem gewissen Grade mit dessen eignen Waffen schlägt. Er benutzt nämlich das Attribut der Unbegreiflichkeit Gottes, das ja auch bei Mal. eine so große Rolle spielt, um zu beweisen, das Gottes

Ratschlag nicht von den ewigen Wahrheiten abhängen kann Denn diese sind für unsern Verstand begreiflich, Gott aber, jenes unendliche Wesen, ist uns unfaßbar. Wie kann da Gott den ewigen Wahrheiten unterworfen sein? Es geht vielmehr daraus hervor, „daß sie etwas sein müssen, das geringer ist und abhängig ist von jener unbegreiflichen Macht“. (Lettre à Mersenne, Cousin VI. p. 133.) Auch die Notwendigkeit, die wir in den Axiomen der Mathematik, Logik und Metaphysik finden, ist kein Beweis für die absolute Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten, denn »notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles; mais non pas tel qu'il puisse aussi concevoir comme possibles *celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre impossibles* . . . Encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose *de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de le vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir.*« (an einen Jesuiten, Cousin XI. 171.)

In diesen beiden eben zitierten Briefen, in denen er so nachdrücklich die Unabhängigkeit des göttlichen Willens von der Erkenntnis bestreitet, gibt er uns nun auch positiv darüber Aufschluß, wie er sich das Verhältnis der beiden Fähigkeiten in der göttlichen Substanz denkt. Es ist falsch zu sagen, daß der Wille Gottes der Erkenntnis nachfolge, sei es in bezug auf die Zeit oder den Wert, aber ebensowenig darf man das Umgekehrte behaupten, denn in der göttlichen Substanz fällt „Wollen“ und „Erkennen“ in einem Akte zusammen. Vgl. Lettre à Mersenne, Cousin VI. 132: „car en Dieu *ce n'est qu'un de vouloir et de connaître*, de sorte que ex hoc ipso quod aliquid *velit* ideo *cognoscit* et ideo tantum talis res est vera.« Oder noch deutlicher: l. c. VI. p. 308: »En Dieu, c'est une même chose *d'entendre*, de *vouloir* et de créer *sans que l'un précède l'autre*, ne quidem ratione«, und endlich: »Nous ne devons concevoir *aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté;* car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend, qu'il n'y a en lui *qu'une seule action, toute simple et toute pure*«. (Cousin IX. 172.)

Wie kann aber bei einer solchen Auffassung des göttlichen Willens von einem Vertrauen zu der Wahrheit und den moralischen Gütern die Rede sein? Desc. behauptet, daß dies wohl möglich ist, da man die Freiheit nicht, wie das oft geschieht, mit der Willkür verwechseln darf. Willkür ist zufällige Laune, bei der man stets einen baldigen Wechsel des ebengefaßten Entschlusses befürchten muß. Das ist bei Gott ausgeschlossen, denn eben dadurch, daß er absolut frei ist, ist er unabhängig von jedem äußeren Einfluß, der seinen Willen ändern könnte. Gott ist unveränderlich. Er wechselt nicht wie wir mit der Zeit und den Umständen Stimmungen und Entschlüsse. Nachdem er einmal durch einen freien Willensakt das Wahre und das Gute festgelegt hat, ändert er es nicht mehr, obwohl er die Macht dazu hat; aber er will es nicht und kann es nicht wollen; denn eine Änderung seiner Beschlüsse könnte nur aus der Erkenntnis eines Mangels hervorgehen, was aber mit dem Begriff des vollkommenen Wesens unvereinbar ist. (Cousin VI. p. 110 und Rép. 6es Obj. 348 und Prinz. II. 36, 37.)

Mal. ist hier ganz anderer Ansicht als sein Meister, ja, er tritt hier geradezu in direkten Gegensatz zu ihm. Er bekämpft mit Entschiedenheit seines Meisters Lehre von der göttlichen Indifferenz. Diese ist für ihn nicht ein Zeichen höchster Unabhängigkeit und Vollkommenheit, sondern nichts weiter als Laune, Zufall, ein unruhiges, unsicheres Umhertasten des Willens im Finstern und daher ein Zeichen größter Unvollkommenheit. Der vollkommene Wille dagegen ist seiner Ansicht nach der, der in vollem Lichte seine Entscheidungen fällt, der vollkommene Wille fließt notwendig aus der vollkommenen Erkenntnis. So ist also bei ihm das göttliche Wollen der göttlichen Weisheit unterworfen. Aber dadurch wird er in keiner Weise in irgend eine äußere Abhängigkeit gebracht; denn die Weisheit ist nicht außer Gott, sie ist in ihm, sie ist er selbst. Wenn er ihr folgt, handelt er also nur seinem Wesen, seinen Attributen entsprechend. Wie wir oben festgestellt haben, sieht Gott alle Ideen, alle Wahrheiten und Gesetze in sich selbst. Er ist das Gute, das Wahre und die Ordnung. Er liebt sich unabänderlich selbst

und alles, was an ihm teil hat, jener ewigen Ordnung gemäß. Gott hat also keinen andern Zweck, kein anderes Prinzip als sich selbst, wenn sein Wille durch das Wahre, das Gute und die Ordnung bestimmt wird. Im 8ten (p. 116—120) und 10ten Eclaircissement (p. 209—213) greift er die Theorie Desc. ausdrücklich an und weist nach, daß bei Annahme eines solchen Gottes, eines solchen »fantôme épouvantable«, wie er ihn Tr. de Morale I. VIII, 17 sogar nennt, überhaupt alle wahrhafte Wissenschaft illusorisch gemacht wird; denn alle ewigen Wahrheiten geraten dadurch ins Schwanken, da ja die Stabilität des einmal bestimmten Ratschlusses Gottes, durch die Desc. die Unveränderlichkeit der ewigen Wahrheiten garantiert glaubte, nur ein Winkelzug des Geistes ist (une imagination, sans fondement, une fiction de l'esprit), der sich absichtlich verschließt, um die Dinge nicht so zu sehen, wie sie sind. Also nochmals: Nach Mal.'s Ansicht wird der göttliche Wille von der souveränen Vernunft geleitet. Die ewigen Gesetze und Wahrheiten sind von ihm unabhängig, sie sind ewig, unveränderlich, notwendig, sie sind — und hier kommt wieder der bekannte mystische Zug hinein — im Logos eingeschlossen, der die souveräne Vernunft ist; und somit sind sie Gott wesensgleich und gleich ewig (consubstantielles et coéternelles). Vgl. hierzu: Méd. Chrét. XIX, 13; Tr. de Mor. I, VIII, 17; II, XI, 7; Entr. Mét. VIII, 12—14 und IX, 13. Entr. Mét. VI, 5: »Ces volontés de Dieu sont nécessairement renfermées dans la raison divine, dans cette loi substantielle qui est la règle inviolable des volontés de l'Etre infiniment parfait«. — Fassen wir die Ansichten der beiden Philosophen über den göttlichen Willen zusammen, so gestaltet sich ihr Verhältnis folgendermaßen: Beide stellen fest, daß Erkennen und Wollen in Gott in einem unbegreiflichen Akte vor sich gehen; aber beide verlieren in dem Bemühen, tiefer in das Wesen des göttlichen Geistes einzudringen, das Prinzip der Unbegreiflichkeit aus den Augen und wenden die Begriffe der Zeitfolge und der Kausalität auf das Verhältnis von Willen und Vernunft an. So legt denn Desc. das Hauptgewicht auf das absolut freie Wollen der Gottheit, während Mal. zu sehr von der Vorstellung einer notwendigen, souveränen und ewigen Vernunft durchdrungen ist, als daß er eine Ab-

hängigkeit der ewigen Wahrheiten und Gesetze von dem arbiträren Willen Gottes annehmen und zugeben könnte. Voluntarismus und Intellektualismus stehen sich hier in Meister und Schüler gegenüber; und danach lassen sich denn auch die beiderseitigen Verdienste verteilen. Dadurch, daß Desc. einen Willen zum absoluten Prinzip der Dinge macht, erhebt er sich über den reinen Intellektualismus und setzt die Freiheit auf den Thron des Universums. Er tritt damit in Gegensatz zu der Philosophie der Alten, die die Notwendigkeit als die Vollkommenheit, als das höchste und erste Prinzip ansahen und dadurch die Ananke, das Schicksal zum Beherrscher der Welt machten. Diesem stellt Desc. durch seine Lehre einen Gott entgegen, einen Gott mit absolut freiem Willen. So führt er also, indem er den Gedanken eines Duns Scotus weiter ausspinnt, einen neuen, wichtigen Begriff in die moderne Philosophie ein, den der Freiheit, die allein absolut und unendlich ist und aus diesem Grunde mit dem Urprinzip aller Dinge identifiziert werden muß. Desc. geriet aber ins Extrem mit seiner einseitigen Betonung der Allmacht des göttlichen Willens. Es ergaben sich unhaltbare Konsequenzen besonders in der Moral, wovon später die Rede sein wird, und in der Naturphilosophie, in der er ja schon seinen metaphysischen Gottesbegriff fallen lassen mußte. Mal. geht hier nun verbessernd über seinen Meister hinaus, indem er die Theorie von der ewigen, unabhängigen, universellen Vernunft aufstellt und dadurch den obersten Wahrheiten der Wissenschaft und der Moral ihren wesentlichen Charakter der Notwendigkeit und Unumstößlichkeit wiedergibt.

---

2. Gott und Welt.

a) Existenz der Welt.

Nachdem Desc. durch, seiner Ansicht nach, unwiderlegliche Beweise das Dasein Gottes festgestellt hatte und damit dem Solipsismus aus dem Wege gegangen war, kehrt er wieder zur Welt zurück und fragt sich, ob außer ihm noch andere Wesen existieren. Denn auf das Zeugnis der Sinne kann er sich

nicht verlassen, da sie ihm oft getäuscht haben. Desc. löst nun die Frage nach der Existenz der Körperwelt auf folgende Weise: Er geht von dem klaren Bewußtsein aus, welches wir davon haben, daß unsere Vorstellungen durch eine äußere, unseren Empfindungen ganz unähnliche Ursache ohne unser Zutun bestimmt werden, und er folgert, daß entweder Gott selbst oder ein anderes, uns überlegenes Wesen, oder das vorgestellte Objekt selbst in uns Empfindung und Vorstellung verursachen müsse. Durch die große natürliche, unwiderstehlich zwingende Neigung aber, die wir haben, dieses psychische Geschehen als eine Folge der Einwirkung eines körperlichen Objektes anzusehen, wird nach seiner Meinung unter Zuhilfenahme der Wahrhaftigkeit Gottes, der uns hierin nicht täuschen könne, der Beweis erbracht, daß die Körperwelt existiert (6. Méd. und Prinz. II, 1).

Mal. kommt auf demselben Wege zu der Überzeugung, daß es Körper außer uns gibt. Jedoch muß er zugestehen, daß wir keine exakte Demonstration dafür geben können, da diese die Existenz der Körper aus ihrem Prinzipe, d. h. aus Gott ableiten müsse, was aber unmöglich ist, da Gott völlig sich selbst genügt und nicht genötigt war, die Welt zu schaffen. Man könnte also vielmehr das Gegenteil durch eine Demonstration beweisen. Wir vermögen höchstens Beweise (preuves) für das Dasein der Körper anzuführen, aber freilich auch diese, selbst unter Anrufung der Veracitas Dei, können uns nur zur Wahrscheinlichkeit, aber nie zur Evidenz führen. So gibt es denn kein natürliches Mittel, das uns von der Existenz der Körperwelt überzeugen könnte; wir müssen deshalb unsere Zuflucht zu dem übernatürlichen der Offenbarung durch die Heilige Schrift nehmen. Hier finden wir klar und deutlich gelehrt, daß Gott Himmel und Erde geschaffen habe; folglich muß die Körperwelt existieren (6. Entr. Mét. 3—8 und 9. Méd. Chrét. 10).

b) Die Schöpfung und die Vorsehung.

Nachdem auf diese Weise beide Philosophen infolge ihrer scharfen Scheidung zwischen Ausdehnung und Denken sich die Schöpfung der Welt erst haben beweisen müssen, fragt es sich nun, wie fassen sie dieselbe auf; wie ging sie vor sich?

Desc. hat sich jedoch wenig bei diesen Fragen aufgehalten; er macht gar nicht den Versuch, den so gefährlichen Begriff der Schöpfung, den er im Anschluß an die Bibel benutzt, um von Gott zum Dasein der Welt zu gelangen, klar und deutlich zu formulieren und mit dem Kausalitätsprinzip in Einklang zu bringen. Die creatio ex nihilo ist für ihn eines der drei Wunder Gottes, mit deren Erklärung sich der Mensch vergeblich befassen würde. — Mal. ist auch hier wieder ausführlicher als sein Meister. Er bemüht sich, diese Lücke auszufüllen und die creatio ex nihilo mit der Kausalität zu versöhnen. Allerdings ist ihm dies etwas leichter möglich, da er ja auch Gott Ausdehnung zuschreibt (durch die étendue intelligible), die Desc. in bezug auf Gott in Abrede gestellt hatte. Mal. stellt im 7. Entr. Mét. VII, VIII die Schöpfung aus dem Nichts als Grundsatz auf; er sagt: Gott zieht das Universum aus dem Nichts, d. h. bei der creatio gehen die Geschöpfe von dem Nichts in das Sein über. Gott kann aber als das Ens realissimum nur Reales wollen, folglich ist das Schaffen aus Nichts nicht so zu verstehen, daß die Welt ein modifiziertes Nichts ist, sondern so, daß dem Sein der Welt ein Nichtsein vorausging (vgl. 6. Entr. Mét. und 9. Méd. Chrét.; Rech. VI. II. IV Ende).

Auch das „Wie?“ der Schöpfung ist für Desc. eine Sache des Glaubens. Er legt im Artikel 45 des 3. Buches der Prinzipien ein wahrhaftes Glaubensbekenntnis ab, indem er versichert von den Aussagen der Bibel, daß Gott die Welt mit einem Wurfe vollkommen und fertig geschaffen habe, völlig überzeugt zu sein, daß er aber zum besseren Verständnis der Dinge seine Naturerklärung so auseinandersetzen werde, als ob die Welt sich langsam entwickelt habe. (Vgl. auch Prinz. IV, 1 und Discours V: il est bien plus vraisemblable que dès le commencement Dieu l'a (le monde) rendu tel qu'il devait être.) Mal. ist derselben Ansicht wie Desc. und er billigt und verteidigt sein Verfahren in der Rech. VI. II. IV. p. 354—359. Seine eignen Gedanken hierüber setzt er noch deutlicher auseinander in 11. Entr. Mét. 9. und 10. Entr. 3, wo er sagt, daß Gott von Anfang an alles im Keime geschaffen habe. Die ewigen Gesetze der Bewegung, die sein Wesen mit ausmachen, entwickeln dann alles und lassen es wachsen, während

Gott selbst ausruhe, indem er die Gesetze befolge. Allerdings gibt es doch einen Unterschied zwischen seiner und seines Meisters Ansicht. Es handelt sich dabei um den ersten Impuls den die Materie empfängt. Dieser erste Schritt wird bei Desc. auch durch die unpersönlichen Bewegungsgesetze erklärt. (Lettres, Cousin VIII. p. 100); bei Mal. ist er jedoch nicht diesen Gesetzen unterworfen; es ist vielmehr die unendliche Weisheit Gottes, die direkt diesen Impuls regelt. (Entr. Mét. XI. 2—3 und besonders 8, hier zitiert Mal. die Annahme seines Vorgängers, die sich in dessen Traité de la formation du foetus findet und bekämpft sie nachdrücklich.)

Eine andere Frage ist, ob Gott die Welt in der Zeit oder in der Ewigkeit geschaffen habe und ferner, ob sie endlich oder unendlich in der räumlichen Ausdehnung sei.

Beide Philosophen bejahen den zeitlichen Anfang des Universums, und sie suchen ihn zu beweisen, aber jeder auf seine Art. Desc. geht von der Erfahrung aus; er betrachtet die Welt und findet, daß man die zeitliche Dauer eines Dinges in Teile zerlegen kann. Die Ewigkeit aber spottet allem Bemühen, sie in Teile zu zerlegen, folglich ist die Welt nicht von Ewigkeit her gewesen. — Mal. führt seinen Beweis auf deduktive Weise, indem er von Gott ausgeht. Die göttliche Weisheit, die alles Handeln des Schöpfers regelt, kann den Kreaturen keine Ewigkeit zugestehen, da dies eine Eigenschaft ist, die nur unabhängigen, ungeschaffenen und notwendigen Wesen zukommt. (Entr. Mét. VII, 9 und Tr. d. l. nature et d. l. Grâce I. 4, 5.) Was die ewige Dauer der Welt a parte post betrifft, so stimmen beide Denker darin überein, daß sie die Vernichtung der Welt für unmöglich halten. Diese müßte von dem Willen Gottes abhängen, d. h. Gott müßte den positiven Willen haben, das Sein der Welt aufhören zu lassen; damit würde aber das Nichts zum Zwecke des göttlichen Handels werden, was unmöglich ist, da das ens realissimum nur Reales wollen kann. (Cousin II, p. 273—74.) Mal. führt den Beweis ähnlich, nur daß er „wollen“ gleich „lieben“ setzt und das Hauptgewicht auf die göttliche Weisheit legt: Der unendlich weise Gott kann nichts wollen, was nicht würdig ist gewollt zu werden. Er kann nur das Liebenswerte wollen. Das Nichts hat nichts

Liebenswertes, folglich kann er es nicht wollen. (7. Entr. Mét. IX., Rech. IV., II. 4, p. 16.) Um aber die Allmacht Gottes zu retten, müssen sie doch die Möglichkeit der Vernichtung zu zeigen suchen, und sie tun dies folgendermaßen: Bei Gott ist Erschaffen und Erhalten nur ein Akt. (Disc. IV. 162, V. 172; Entr. VII, 7.) Die aus dem Nichts gezogenen Kreaturen können also nur solange bestehen, solange Gott es will. Folglich wäre die Vernichtung der Welt nicht durch einen positiven Willensakt, aber wohl durch eine Cessatio Voluntatis möglich[1]). (7. Entr. IX und 5. Méd. VII.) Aber Gottes Wesen leistet uns Garantie, daß er die Welt nicht vernichten will, da er unveränderlich ist und seine einmal gewollten Beschlüsse nicht bereut, was eine Unvollkommenheit bedeuten würde. (Cousin VIII, 276—78 (Lettres); Eclair. VIII, p. 107, Rech. VI. II, IV Ende; 4. Entr. 11.)

Eine andere Frage, die sich hieran knüpft, ist die, ob die Welt räumlich begrenzt oder unendlich sei. Desc. drückt sich vorsichtig aus, indem er sie schrankenlos (indéfini) nennt. (Prinz. II, 21.) Er meint damit, wie er in der Rép. aux prem. Obj. 380/86 ausführt, daß der Geist kein Ende der Welt sieht. Aus dieser unbestimmten Angabe läßt sich jedoch ebensogut Endlichkeit wie Unendlichkeit folgern, doch scheint im Grunde Desc. zu der letzteren Annahme zu neigen, obgleich er es der Königin Christine gegenüber ausdrücklich bestreitet. (Lettre à Chanut, Cousin X. p. 47.) Zwei Gründe sprechen dafür: 1. die Verwerfung des Vacuums und 2. die Behauptung, daß es nur eine Materie gibt, die sich überall hin erstreckt, daß also nur eine Welt existiert. (Prinz. II, 22.) Mal. ist weit davon entfernt, die Unendlichkeit der Materie zuzugeben, obgleich er die beiden obigen physikalischen Sätze des Desc. akzeptiert. Aber dem steht das Prinzip gegenüber, daß alles Geschaffene endlich sei. (Rech. III. II. VI, 404; 9. Entr. 4, 6), denn nur Gott ist unendlich. (8. Entr. Mét. IX.) Man darf allerdings die materielle Ausdehnung nicht mit der intelligiblen verwechseln, welch letztere ja ungeschaffen und unendlich ist.

[1]) Offenbarer Trugschluß! Da ja zur cessatio auch ein poitiver Willensakt gehört. Es ist eigentümlich, daß das die beiden Philosophen nicht eingesehen haben, da sie doch ganz richtig das Entsprechende in der Materie erkannt haben, nämlich, daß auch zur Herstellung der Ruhe Kraft nötig ist. (Prinz. II. 26.)

Nun bleibt uns nur noch die letzte und schwierigste Frage übrig, nämlich die: „Warum hat Gott die Welt geschaffen, da er als unendlich vollkommenes Wesen sich völlig selbst genügt?“ Beide Philosophen weisen zunächst die lächerliche Antwort zurück, daß Gott die Welt um des Menschen willen geschaffen habe. Mal. wendet sich in den stärksten Ausdrücken und mit beißender Ironie gegen solch „gottlose und wahnwitzige Träumereien“. Dann würde, sagt er, die ganze Ordnung der Natur umgestürzt werden, die „Fackel würde größer sein als der Stern, eine Frucht wertvoller als das Heil des Staates“. (Tr. d. M. I. V. 14.) Dies sind Chimären, deren Entstehen nur durch die „Verblendung und die Verderbnis des Herzens“ ihrer Autoren zu erklären ist. (9. Entr. II. III.) Desc., etwas gemäßigter, hält jene Ansicht für höchst unwahrscheinlich, da viele Dinge in der Welt existieren und existiert haben, die dem Menschen unbekannt und von keinem Nutzen sind. (Prinz. III, 3.) In etwas kräftigerer Sprache wendet er sich gegen diese Ansicht in folgendem Briefe (Cousin VIII, 280), wo er sagt: „C'est une chose puérile et absurde d'assurer en métaphysique que Dieu, à la façon d'un homme superbe, n'aurait point eu d'autre fin en bâtissant le monde que celle *d'être loué par les hommes*, qu'il n'aurait créé le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, à d'autre dessein que *d'éclairer l'homme*, qui n'en occupe qu' une petite partie“. Diese Stelle ist auch noch in anderer Beziehung interessant, indem nämlich hier Desc. unbewußt, gleichsam vorausschauend, die Theorie seines Schülers, die wir gleich kennen lernen werden, mißbilligt und verwirft.

Welches ist aber dann das Motiv Gottes bei der Weltschöpfung gewesen? Desc. ist hier, wie gewöhnlich bei dergleichen Fragen, sehr zurückhaltend. Er hält es durchaus für unmöglich, ja für tollkühn, die Pläne Gottes erforschen zu wollen. In der Naturlehre ist seiner Ansicht nach der Zweckbegriff sogar gefährlich, und er verbannt ihn deshalb ganz daraus. Aber auch in der Metaphysik hält er das Suchen nach Zielen und Zwecken für sehr gewagt und im Grunde

für die Erkenntnis für fruchtlos, wenn er auch der Meinung ist, daß diese Untersuchungen für die Frömmigkeit und Moral einige nützliche Resultate liefern können. (Rép. 5es Obj. p. 280.) Er beschränkt sich deshalb darauf im allgemeinen zu erklären, daß Gott nur etwas sehr Schönes und sehr Gutes schaffen konnte, daß wir die Werke Gottes, obgleich sie unsere schwachen Begriffe übersteigen, nicht genug loben und preisen können, und daß endlich, da viele Dinge uns augenscheinlich nützlich sind, wir darin die Güte Gottes erkennen und ihm dafür danken müssen. Das ist alles, was feststeht. Aber in der Schöpfung die letzten Zwecke suchen wollen, daß hieße, da wir nicht glauben können, daß Gott uns seine Pläne enthüllen will, sich dem Spiel strafbarer Illusionen hingeben. (Prinz. I, 28, ibd. III, 1—3; Lettres VIII, 280 (Cousin); 4. Méd. 297.) Mal. ist hier gerade entgegengesetzter Ansicht. In Übereinstimmung mit seinem Systeme, das unsere innige Verbindung mit der universellen Vernunft lehrt, stellt er der Warnung Desc.'s, nicht nach den göttlichen Zwecken zu forschen, die er 11. Méd. I erwähnt, geradezu das Gebot entgegen, soviel wir vermögen, diese Endziele zu ergründen. Der Maître Intérieur sagt ihm, daß es für Gott „nichts Angenehmeres" und für den Menschen nichts „Nützlicheres" gebe, als dieses Bestreben, denn die Kenntnis der Zwecke, die allerdings in der Naturlehre unnötig seien, sei für die Religion absolut notwendig (l. c. II.). Also auch in diesem Punkte vervollständigt er die Lehre seines Meisters und setzt an Stelle der vagen, unbestimmten Äußerungen seines Vorgängers eine vollständige, wenn auch seltsame und unhaltbare Theorie:

In seinem 9. Entr. Mét. 13 wendet er sich direkt gegen seines Meisters Lehre von der Indifferenz des göttlichen Willens, demzufolge er die Welt ohne Motiv geschaffen habe. Er kritisiert »ce faux principe«, welches geeignet sei, die ganze Weltordnung umzustoßen und rechtfertigt sein eignes Verfahren mit den Worten: „Sind wir gottlos und tollkühn, wenn wir über das, was Gott tun soll und nicht tun soll, uns ein Urteil erlauben? Keineswegs. Wir wären im Gegenteil gottlos und blind, wenn wir hier uns des Urteils enthalten wollten". Welches ist nun Mal.'s Theorie über das Motiv der Weltschöpfung?

Es muß natürlich im voraus erklärt werden, daß dies Motiv kein absolut zwingendes gewesen sein kann; denn die Welt ist durchaus nicht notwendig, durchaus keine notwendige Emanation der Substanz Gottes, wie etwa der Logos (9. Entr. Mét. II und IV). Gott kann von keinem äußeren, ihm fremden Motiv bestimmt worden sein, denn er genügt sich völlig selbst, er ist sich stets nur selbst Ziel und Zweck seines Wollens und seiner Liebe. Das Motiv der Weltschöpfung kann kein anderes als Gottes eigener Ruhm gewesen sein. Denn, sagt Mal., sein Werk, das den Charakter seiner Eigenschaften trägt, deren er sich rühmt, macht ihm Ehre. So findet denn Gott, der sich selbst unendlich liebt, seinen Ruhm in einem Werke, das in gewissem Grade seine ausgezeichneten Eigenschaften ansdrückt. Dieser Ruhm ist also nicht etwas, was ihm fremd wäre, da er ja nur auf die Achtung und die Liebe gegründet ist, die er für seine eigenen Vorzüge hat. Aber Gott zieht aus der Schöpfung noch einen anderen Ruhm dadurch, daß er Geister geschaffen, die die Schönheit seines Werkes würdigen können und ihn anbeten (9. Entr. 6). — Hierzu vergleiche man die oben angeführte Stelle aus dem Briefe Desc.'s, wo er sich ausdrücklich gegen dies Motiv erklärt! — Aber die Welt, endlich und unvollkommen, wie sie ist, wäre Gott, des unendlich vollkommenen Wesens nicht würdig; deshalb muß er sie göttlich machen (ibd. 4 und 5). Wie kann das geschehen? Daß er sie unendlich und ewig mache, wie er selbst ist, muß von vornherein als seiner Weisheit widersprechend abgelehnt werden; denn diese Eigenschaften vertragen sich nicht mit dem Charakter eines geschaffenen Dinges (ibd. 4). Um diese Schwierigkeit zu überwinden, nimmt Mal., wie so oft, seine Zuflucht zum Glauben und sagt: Die Welt wird vergöttlicht durch die Menschwerdung Christi, denn dadurch werden beide geschaffenen Substanzen, die Materie und der Geist, geheiligt, ohne aber den Charakter der Abhängigkeit dadurch zu verlieren (ibd. 5, 6; 14. Entr. 6—12). So ist also der Hauptzweck der Schöpfung Gottes Ruhm in Jesu Christo und durch Jesum Christum. Den berechtigten Einwurf, daß die Kirche doch lehre, Christus' Kommen sei nur eine Folge unserer Sünde, widerlegt Mal. kühn durch die Behauptung, daß dies nicht die einzige Ursache

gewesen sei; ja er zieht sogar die mit dem Glauben in Widerspruch tretende Konsequenz, daß die Sünde nötig gewesen sei, und daß sie Gott erlaubt habe, um sein Werk durch die Inkarnation seiner würdig zu machen, denn die durch Christum entsühnte Welt ist bei weitem mehr wert als die Welt vor dem Sündenfalle. Eine kühne Behauptung für einen Geistlichen!

Mal. begnügt sich jedoch nicht mit dieser Betrachtung der Zwecke Gottes; er will noch tiefer eindringen in den Ratschluß des Schöpfers und untersucht auch die Mittel, die er zur Erreichung seines Zieles anwenden mußte. Denn die Geschicklichkeit eines Zeichners, z. B., kann man nur beurteilen, wenn man weiß, ob er den gezeichneten Kreis mit der Hand oder mit einem Zirkel gezogen hat. Also auch die Mittel müssen Gottes würdig sein und seiner Weisheit entsprechen. Dies ist nur der Fall, wenn er die einfachsten und ergiebigsten Mittel und Wege benutzt hat, wenn er auf einfachste Weise die erhabensten und vielfältigsten Wirkungen erzielt. Die Einfachheit besteht aber in der Allgemeinheit, folglich kann Gott nur nach den »volontés générales« handeln; durch allgemeinste Gesetze muß er all die Verschiedenartigkeit des Universums hervorbringen (9. Entr. 10; 7. Méd. 1—6). Die volontés particulières würden in Widerspruch stehen mit Gottes Unveränderlichkeit. Er kann nur auf ewig gleichmäßige Weise handeln. So hat er denn der Natur den Stempel seines Wesens aufgedrückt, indem er ihr die einfachsten und stetigsten, die allgemeinsten und harmonischsten Gesetze gab, soweit sie sich nur eben mit dem Charakter ihrer Unvollkommenheit vertragen können. Dies sind die Ergebnisse einer Spekulation a priori. Wie stellt sich nun aber die Erfahrung dazu? Sie scheint das so schön zusammengefügte Gedankengebäude des Mal., dessen krönender Schlußstein ein absoluter Optimismus ist, durch den Hinweis auf die Unvollkommenheiten und Übel der Welt mit einem Schlage zerstören zu wollen. Wie lassen sich all die physischen und moralischen Ungeheuer, der Umsturz, die Unordnung in der Welt, die Laster, das Leiden und all die vielen Übel mit Gottes Weisheit in Einklang bringen?

Wir sehen, wir stehen mit dieser Frage mitten in der Theodicee. Wie wird Mal. diese schwierige Frage lösen? E

tut es durch seine Lehre von den volontés générales. Wenn Gott die Unglücke, die eine Folge der allgemeinen Naturgesetze sind, verhindern wollte, so müßte er es durch einen partikulären Willensakt tun, was seiner Weisheit widerspräche, denn er würde dann wie ein launischer Tyrann handeln, der seine gegebenen Anordnungen im nächsten Augenblick wieder umstürzt. Aber warum hat denn Gott nicht von Anbeginn an die allgemeinen Gesetze so eingerichtet, daß die unglücklichen Folgen vermieden würden? Mal. gibt eine doppelte Antwort darauf. Einmal sagt er, daß Gott wohl eine Welt mit weniger Unvollkommenheiten hätte schaffen können, aber auf Kosten der Einfachheit und Allgemeinheit der Mittel. Dies würde aber dem Wesen des allweisen Gottes nicht entsprechen (9. Entr. 11 und 15. Ecl. 366—374). In dieser Hinsicht ist eben die Welt, in der wir leben, die vollkommenste und beste: Sie ist so, wie sie Gott seinen Attributen gemäß schaffen mußte. Wir halten sie nur für unvollkommen, weil wir alles im Hinblik auf uns betrachten, weil wir uns als Mittelpunkt und Zweck der Welt ansehen.

Eine etwas andere Antwort gibt er in der 7. Méd., Kap. 12 und in d. 11. Entr. 10, wo er wieder die Philosophie durch den Glauben ergänzt, wo er auch die Theorie der allgemeinen Gesetze nicht nur auf das natürliche, sondern auch auf das moralische und übernatürliche Gebiet, z. B. auf die Verteilung der Gnade anwendet. Da sagt er, daß Gott, der von Anfang an den Sündenfall vorausgesehen, in der Welt das Übel erlaubt habe, um sie zu einer dem Sünder angemessenen Wohnung zu gestalten.

Jedoch unser Thema, das einen Vergleich mit Desc. fordert, erlaubt es nicht, hier tiefer in die Lehre Mal.'s einzudringen, da wir ja hier weit vom Meister entfernt sind, der solche Fragen als für den Menschen unfaßbar beiseite gelassen hatte. Aber hier und da hat auch er diese Dinge gestreift, und wir können deshalb an gewissen Punkten seine Ansicht zum Vergleiche heranziehen.

Da ist zunächst der Optimismus, dem auch Desc. huldigt, („Es ist sicher, das Gott immer das Beste will". 4 Méd. 296 und Rèp. aux 6es obj. p. 354; Lettre à Elis, Cousin IX, 375:

»en cette vie nous avons toujours plus de biens que de maux«.) Freilich kann er dies nur durch eine Inkonsequenz gegen seinen Gottesbegriff. Wenn, wie er annimmt, des Schöpfers indifferenter Wille der höchste Maßstab des Guten ist, so ist die bestehende Welt nicht die beste, denn alle anderen Welten, die Gott gewollt hätte, wären ebenso gut. Einen zweiten Vergleichspunkt bietet das Vorhandensein der Theodicee; denn auch Desc. ist bemüht, Gott zu rechtfertigen und das Dasein des Übels mit Gottes Güte und Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Aber die Art, wie er es tut, ist verschieden von der seines Schülers. Er findet sich mit der Tatsache des Übels nicht, wie Mal. im Hinblick auf die allgemeinen, Gott allein würdigen Mittel und Wege oder durch den Sündenfall ab, sondern er beruft sich auf das so harmonische Ganze, auf die wunderbare Gesetzmäßigkeit des Universums. Man dürfte also nicht die Einzelwesen betrachten, sondern man müßte seinen Blick auf die Gesamtheit richten, um sich von der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit des göttlichen Werkes zu überzeugen. Das »meilleur« in seinem Sinne darf also nicht als absolut aufgefaßt werden, sondern als ein »meilleur collectif«. (Lettres, Cousin VI, p. 309 und 4. Méd. 297—98 und 306.)

Eine andere Übereinstimmung der beiden Denker kann man darin erblicken, daß beide die Einfachheit der Mittel und der Prinzipien lieben. Desc. ersetzte die komplizierten Theorien der Scholastik, mit ihren Entitäten, Substanzialformen usw., durch einfache und klare Prinzipien, aus denen sich die einzelnen Dinge leicht durch einige mechanische Gesetze ableiten ließen. Mal. lobt dies Verfahren Desc.'s (Rech. VI. II. IV; 15. Ecl. 345) und akzeptiert dessen Lehre: er macht sie, indem er noch einen Schritt weiter geht, zur Grundlage seiner ganzen Weltschöpfungstheorie, ja, seiner philosophischen Auffassung entsprechend, überträgt er sie auch auf das Gebiet der Moral und der Religion. Daß auch Desc. die volontés particulières in der Religionsphilosophie verwirft, geht aus jener Stelle in dem Briefe an die Prinzessin Elisabeth hervor, wo er von dem Walten der Vorsehung spricht, das nicht durch unser Gebet irgendwie geändert werden könnte, indem es etwa einen partikulären Willensakt Gottes auslöste. Also auch hier Einfachheit und Allgemeinheit, des voies simples et des volontés générales! (Lettre 6. Okt. 1645).

Was weiter die Ansichten über die Vorsehung anbetrifft, so beobachten wir hier wieder die oft konstatierte Tatsache, daß Mal. über seinen Meister hinausgeht und dessen gelegentliche Äußerungen zu einem vollständigen System ausbaut. So stellt z. B. Desc. in dem eben zitierten Briefe die Behauptung auf, daß die göttliche Providenz nur nach allgemeinen Gesetzen walten könnte. Mal. ist derselben Meinung, aber er begnügt sich nicht damit, diese Tatsache einfach, wie sein Vorgänger, zu konstatieren, er will sie auch beweisen; jedoch nicht genug damit, er will noch tiefer eindringen in den göttlichen Ratschluß, er will auch die allgemeinen Gesetze ergründen, ihr Wesen und ihr Wirken beleuchten. Fünf Gesetzesarten findet er endlich, nach denen das Walten der Vorsehung seiner Ansicht nach geschehen muß:

1. Die Gesetze der Bewegungsmitteilung.
2. Die Gesetze der Verbindung von Leib und Seele.
3. Die Gesetze der Verbindung der Kreatur mit der allgemeinen Vernunft.
4. Die Gesetze der Beziehungen zwischen Engeln und Menschen.
5. Die Gesetze der Verteilung der Gnade durch Christus.

(13. Entr. Mét. IX.; 7. und 8. Méd. Chrét.) Der Kernpunkt seiner Lehre ist der: Gott hat alles später sich Entwickelnde und Geschehende im Keim von Anbeginn in die Dinge gelegt und hat damit nicht nur alle physikalischen, sondern auch alle physikalisch-moralischen und übernatürlichen Kombinationen voraus bestimmt. (11. Entr. 3—5, 9, 11; 10. Entr 17; 7. Méd.)

Von einer solchen Art prästabilierter Harmonie, wo die geringste Änderung in der ersten Bewegung eine ganz andere Welt hervorgebracht hätte, hat Desc. nicht gesprochen. Jedoch es läßt sich eine ähnliche Ansicht aus den Briefen an die Prinzessin Elisabeth herauslesen, wenn er schreibt: „Ehe Gott uns in diese Welt gesandt hat, wußte er ganz genau, welches die Neigungen unseres Willens sein würden; er ist es ja, der sie in uns gelegt hat, er ist es auch, der über alle anderen

Dinge, die außer uns sind, verfügt hat, um zu veranlassen, daß gewisse Gegenstände sich unsern Sinnen zu bestimmter Zeit darböten, bei deren Gelegenheit er wußte, daß unser freier Wille uns zu dem und dem Ding bestimmen würde, und er hat es so gewollt, aber er hat deshalb nicht unsern Willen dazu zwingen wollen". (Lettre à Elisab., Cousin IX, p. 374.) Diese Stelle ist in dreifacher Beziehung wichtig. Erstens zeigt sie uns Desc.'s Auffassung der Vorsehung, die der oben angeführten des Mal. sehr nahe kommt, zweitens sehen wir, daß der Philosoph bemüht ist, die Willensfreiheit mit der göttlichen Providenz zu versöhnen, und drittens finden wir in diesen Worten den Keim der berühmten Lehre seines Schülers von den causes occasionnelles.

Was den 2. Punkt angeht, so spricht er sich hierüber noch deutlicher aus in den Prinz. I. 41, wo er sagt, daß wir einerseits die göttliche Allmacht und Vorsehung genau erkennen, aber daß wir uns andrerseits auch unserer Freiheit und Indifferenz durch innere Erfahrung sicher bewußt sind, und er schließt, daß es uns Menschen unfaßbar ist, wie beide nebeneinander bestehen könnten (vgl. Prinz. I. 37. 39). — Mal. sucht auch hier wieder, das, was seinem Meister unbegreiflich dünkte, zu ergründen. Er kommt zu der Ansicht, daß sich göttliche Allmacht und Vorsehung und menschliche Willensfreiheit sehr wohl vereinigen lassen, und zwar hängt dies mit seiner Auffassung von der Willensfreiheit zusammen. (Ausführl. Kap. VI dieser Arbeit.) Er lehrt nämlich: Der Mensch hat nur die Freiheit zu sündigen; dieses Sündigenkönnen ist aber etwas rein Negatives, keine wahrhafte Handlung, jedoch gerade Freiheit genug, um uns die Möglichkeit zu geben, Lohn oder Strafe zu verdienen. (12. Entr. 10; 15. Ecl. 6e preuve.)

c) Die Creatio Continua und die Kausalität.

Ehe wir zu dem 3. Punkte, den causes occasionnelles übergehen, wollen wir, nachdem wir die Meinungen der beiden Denker über den Schöpfungsakt und die Vorsehung erörtert haben, noch einige Worte über die Erhaltung der Welt hinzufügen. Diese wird von beiden als eine creatio continua bezeichnet, nur mit dem Unterschiede, daß, nachdem Desc. diesen Grundsatz aufgestellt hat, er sich in der Folge wenig daran hält, während Mal. mit großem Freimut die letzten Konsequenzen daraus zieht.

Der Gedanke, daß Schöpfung und Erhaltung ein und derselbe Akt seien, findet sich schon im Disc. d. l. Méthode IV. p. 162 und V. 172 angedeutet. An einer anderen Stelle weist er einmal auf die creatio continua hin, indem er behauptet, daß weder der Mensch noch die Welt Maschinen gleich seien, die, wenn sie einmal aufgezogen, sich einige Zeit von selbst bewegen können, obgleich der Werkmeister weggegangen ist, und sie sich selbst überlassen sind. In der 3. Méditation p. 286, bei Gelegenheit seines Gottesbeweises aus unserer Existenz, verbreitet sich Desc. dann ausführlicher über diesen Gegenstand. Zu Gunsten seiner Theorie führt er hier die gegenseitige Unabhängigkeit der zahllosen Teilchen, in die man in Gedanken die Zeit zerlegen kann, an. Wenn es aber keine notwendige Verbindung zwischen den einzelnen Zeitteilchen gibt, so folgt aus der Tatsache, daß ich jetzt bin, noch nicht, daß ich auch im nächsten Augenblicke sein werde. Wenn ich in mir eine Macht hätte, die das bewirken könnte, müßte ich sie kennen. Ich kenne sie aber nicht, folglich besitze ich sie auch nicht, sondern hänge von einer äußeren Ursache ab, die mich fortwährend von neuem schafft, d. h. erhält. Ein anderer Grund, den auch Mal. in seinem 7. Entr. Mét. VIII., IX. anführt, ist der indirekte, daß wenn eine solche création continuée nicht stattfände, die Allmacht Gottes darunter leiden würde; denn wenn die Kreaturen nach dem Schöpfungsakt unabhängig von Gott bestehen könnten, so würde ihnen eine eigne Macht zukommen, die des Schöpfers Allmacht beschränken müßte, denn sie würde dann nicht mehr unendlich sein. Dies würde sich auch darin zeigen, daß Gott sein Werk nicht mehr zerstören könnte, denn dazu wäre ein positiver Willensakt nötig, der zum Ziele das Nichts hat, was aber der Natur des realsten Wesens widerspricht, ihm würde also die Möglichkeit genommen sein, durch eine einfache cessatio voluntatis die Welt zu vernichten, welches die für Gott einzig mögliche Art der Zerstörung ist. Deshalb muß Gott uns fortwährend neu schaffen,

uns durch seinen Beistand erhalten. (Rép. aux 5es Obj., Cousin II, p. 272/73.) Dies ist die bekannte Lehre von dem Concursus Dei in der creatio continua. In der eben angeführten Form scheint diese Lehre dem Menschen alle Aktivität, allen Anspruch auf Freiheit und auf Individualität zu nehmen; denn Gott allein schafft jeden Augenblick nicht nur unsere körperlichen Bewegungen, sondern auch die geistigen, unser Denken und Wollen. Nun, Desc. zieht diese letzte Konsequenz nicht, schon sein Ausdruck Concursus bezeugt, daß er den Menschen einen Teil eigner Aktivität zuschreibt, denn eine Mitwirkung kann nur da stattfinden, wo schon ein Wirken statthat; und in seiner Naturlehre läßt er die Theorie der creatio continua ganz fallen, indem er die causae secundae einführt und Gott nur als causa prima den ersten Anstoß geben und dann die Summe der Bewegungen im Weltall konstant erhalten läßt. (Prinz. II. 36. 37.)

Mal. übernimmt mit freudigem Herzen diese Lehre des Meisters, denn sie entspricht am meisten seinen Ansichten über das Verhältnis der Kreatur zum Schöpfer; durch sie läßt sich am besten seine innerste Überzeugung, daß der Mensch nichts, Gott aber alles ist, zum Ausdruck bringen. Deshalb zieht er aus ihr auch mit größter Strenge die letzten Folgerungen, und verfährt somit, wie so oft, auch hier konsequenter als sein Vorgänger, wenn auch auf Kosten des gesunden Menschenverstandes und der Erfahrung. Im 7. Entr. VII und 9. Méd. VI. sagt er ganz in cartesischer Weise, daß Schöpfung und Erhaltung für Gott nur ein Akt seien; für die Geschöpfe allerdings erschienen sie verschieden, da diese ja bei der creatio vom Nichts ins Sein übergingen. In der Rech. III. II. VI. p. 401 verwirft Mal. das Wort »concours de Dieu«, das ihm zu allgemein und verworren scheint und in aufmerksamen Geistern keine deutliche Idee erwecke; und mit diesem Ausdrucke wirft er auch zugleich alle Ängstlichkeit seines Meisters über Bord, der es ja nicht wagte, den Geschöpfen alle Kausalität zu nehmen. Mal. geht mit kühner Entschlossenheit über Desc.'s Kompromiß-Lehre hinaus zu der Theorie der causes occasionnelles.

Was lehrt diese Theorie? Kurz zusammengefaßt folgendes:

Gott ist die einzige, wirkliche Ursache in der Welt. Alle Geschöpfe sind wirkungslos, sie sind nur die willenlosen Werkzeuge in der Hand des Schöpfers, der durch sie und auf sie wirkt. Das, was man also gemeiniglich als Ursachen bezeichnet, sind weiter nichts als die Veranlassungen, bei deren Gelegenheit Gott die entsprechende Wirkung hervorbringt. So bewegt z. B. nicht mein Wille meinen Arm, sondern bei Gelegenheit des Willensaktes, bewegt Gott meinen Arm; ebenso bringen nicht die äußeren Objekte, die mich affizieren in mir die Empfindungen hervor, sondern Gott ist es, der bei Gelegenheit der Affektion die entsprechende Empfindung und die Vorstellung in meiner Seele erzeugt. Wenn wir nun noch die oben besprochene Lehre hinzunehmen, daß Gott nur par les voies les plus simples, d. h. nach allgemeinen Gesetzen handelt, deren Mal. 5 unterscheidet, so können wir die ganze Kausalitätstheorie dieses Philosophen in die Worte zusammenfassen, die er in der 5. Méd. 17 den maître intérieur aussprechen läßt: „Gott teilt den Kreaturen seine Kraft nur dadurch mit, daß er sie zu okkasionalen Ursachen macht, um gewisse Wirkungen hervorzubringen, infolge der Gesetze, die er sich selbst gibt, um seine Absichten auf gleichförmige und stetige Weise durch die einfachsten und seiner Weisheit würdigsten Wege auszuführen.“ Gott allein also besitzt eine wirksame Kraft; er allein ist die wahre Ursache unseres Seins, der Dauer unserer Existenz, unserer Erkenntnisse, unserer Willensbewegungen, unserer Empfindungen und Gefühle, aller Bewegungen der Körper. Weder Engel, Menschen noch Dämonen können uns aus eigner Kraft Gutes oder Böses tun. Sie können nur als okkasionale Ursachen infolge der allgemeinen Gesetze Gott bestimmen, uns Gutes oder Böses zu tun; und ebenso können wir nicht umgekehrt unsern Mitmenschen etwas antun, wenn Gott nicht durch uns wirkt[1]). (Tr. d. M. II, II, 10,

[1]) Anmerkungsweise möchten wir uns hier gegen die Ansicht Reiners wenden, nach welcher diese Auffassung der causes occasionnelles nicht die richtige wäre. Er klammert sich an die scheinbaren Widersprüche, die sich in Mal.'s Werken finden und behauptet, daß von den zwei Strömungen, die durch Mal.'s ganze Philosophie gingen — eine mystische und eine natürlich-physikalische — nur die letztere die wahre

Rech. VI, II, III; 10. Ecl; 15. Ecl; 5. und 6. Méd. Chrét.; 4. Entr. Mét. 11; 7. Entr. Mét.)

Es erhebt sich nun die Frage, inwieweit Desc. zu der okkasionalistischen Theorie seines Schülers beigetragen hat. Die Antwort ist sehr einfach und geht aus dem Vorhergehenden

---

Meinung des Philosophen zum Ausdruck brächte, so daß also z. B. die Lehre von den c. occas. weiter nichts als eine religiöse Übertreibung sei und im Grunde nur besagen wolle, „daß in Wirklichkeit Gott gar nichts tue“ (p. 16), sondern alles auf mechanischem Wege durch die allerdings von Gott bestimmten Bewegungsgesetze geschehe. Zur Begründung seiner Behauptung stellt er p. 7. ff. eine Reihe von widersprechenden Textstellen einander gegenüber, und zwar zählt er unter A die auf, in denen er „nur ein momentanes Hinneigen zur religiösen Mystik“ sieht, während er unter B Mal.'s „wahre Meinung“ anführt. Nun wirkt allerdings diese Gegenüberstellung dieser absoluten Widersprüche für den ersten Augenblick geradezu verblüffend; aber bei näherer Untersuchung erkennt man, daß diese Wirkung nur dadurch erreicht wird, daß die Stellen aus dem Zusammenhang herausgerissen worden sind. Ja, bei der ersten und effektvollsten Stelle ist es so arg, daß man fast glauben könnte, der Verfasser habe hier der frappanteren Wirkung zuliebe sein besseres philologisches Wissen einen Augenblick zurückgestellt, denn es ist doch kaum anzunehmen, daß er den wahren Sinn dieser Stelle: »je suis à moi-même ma raison et ma lumière« (Méd. I, 2) verkannt und nicht gesehen habe, daß dies eines jener préjugés ... qu'inspirent les sens, l'imagination et les passions ist, die Mal. im Avertissement kurz vorher erwähnt und die er im Laufe der Méditation widerlegt. Übrigens müßte er auch schon durch das „Gebet“ und die Kapitelüberschrift von Mal.'s wahrer Ansicht unterrichtet worden sein. Außerdem kommt Reiner später p. 10 auch zu dieser Ansicht. — So erweisen sich denn alle diese Aufstellungen als hinfällig, und ebenso steht es mit seinen Ausführungen über den Okkasionalismus p. 16 und 27, die sich auf jene stützen. Es erübrigt sich, diese Behauptungen hier im einzelnen zu widerlegen, da dies Mal. schon selbst ausführlich besorgt hat in seinen Eclaircissements (vgl. 15. écl. p. 351, 357—61, 364—65 und besonders 380—81), die allerdings, laut seiner Bibliographie, Reiner nicht benutzt hat. Hätte er dies getan, so würde er wohl auch von jener Aufstellung der Widersprüche abgesehen haben, da gerade hierüber Mal. im 15. écl. p. 390—92 einige beherzigenswerte Worte sagt. Er gibt da Ratschläge, wie man sich solchen Widersprüchen gegenüber zu verhalten habe und betont, daß man stets den Geist, die Absicht des Autors in Betracht ziehen und sich nicht durch landläufige, ungenaue Terminologie beirren lassen solle. Ja, er sagt, gleichsam vorausschauend, daß man aus seinem Buche gerade das Gegenteil seiner wahren Ansicht herauslesen könnte, wenn man obige Ratschläge nicht beachtete. —

schon ziemlich deutlich hervor. Der Meister hat durch die Aufstellung des Dualismus die Theorie Malebranches überhaupt erst möglich gemacht und hat ihr dann durch die Lehre von der creatio continua und der unbedingten Vorsehung Gottes die Bahn geebnet, ja er hat sie in den Hauptzügen unbewußt schon selbst entworfen.

Die strenge Scheidung der beiden Substanzen, speziell von Leib und Seele, und die Leugnung einer Wechselwirkung mußte notwendigerweise die Frage hervorrufen: Wie lassen sich damit die unbestreitbar feststehenden Tatsachen des anthropologischen Problems in Einklang bringen? Daß diese Frage auch sofort gestellt wurde, beweist der erste Brief der Prinzessin Elisabeth, den sie noch vor der Veröffentlichung der ihr gewidmeten Prinzipien an Desc. schrieb. Die Antwort ist ausweichend, denn seinen Grundsätzen gemäß kann er das Problem gar nicht lösen; er schreibt in diesem Sinne auch fünf Jahre später an Arnauld (29. Juli 1648), daß die Wechselwirkung von Leib und Seele, „eine von den Sachen sei, die durch sich selbst erkannt würden und die wir durch die Erklärungen nur dunkler und unverständlicher machen könnten“. (Cousin X, p. 161.) Er hält sich dementsprechend in seinen anthropologischen Untersuchungen wenig an seine theoretischen Prinzipien und nimmt eine gegenseitige Einwirkung der beiden Substanzen in der Zirbeldrüse an.

Also seine eigene praktische Erklärung der Beziehungen von Leib und Seele waren es nicht, die den Okkasionalismus ins Leben rief; die Wurzel desselben liegt vielmehr auf der theoretischen, metaphysischen Seite seines Systems. Aus seiner Definition der Materie als etwas Ausgedehntem folgte ihre Passivität, denn ihre Hauptmodifikation, die Bewegung, ist ihr durchaus nicht inhärent. Diese wird ihr vielmehr von Gott mitgeteilt, der sie teils ruhend, teils bewegt geschaffen hat und der sie ihr erhält durch die creatio continua. Andererseits nimmt er auch der Seele jede Aktivität, indem er sie als »une chose qui pense« definiert. Sie hat nicht die Macht, Bewegungen hervorzubringen, sie vermag sie nur zu leiten; denn Gott ist der einzige Motor, er gibt ihr die Ideen und Willensneigungen von Anfang an und wirkt unmittelbar auf

sie ein durch die Erhaltung. In dieser fast absoluten Untätigkeit der Substanzen und in dem Dualismus liegt der Keim des Okkasionalismus, den denn auch Geulincx und Cordemoy, noch vor Mal. aus Desc. Lehre ableiteten, nur mit dem Unterschiede, daß jene ihn hauptsächlich auf die Beziehungen von Leib und Seele beschränkten, während dieser ihn auch auf die Bewegungen in der materiellen Welt ausdehnt.

Der Vorgang Desc.'s in dieser Richtung wird aber noch deutlicher, wenn man die berühmte Stelle aus dem oben erwähnten Briefe an die Prinzessin Elisabeth heranzieht, wo er selbst den Ausdruck »occasion« braucht, um die Beziehungen der beiden Substanzen zueinander zu erklären. Auch in der Theorie der ideae adventitiae wird dieses Wort gebraucht. Diese sind nämlich nicht der Einwirkung der Organe zuzuschreiben, sondern sie entstehen in der Seele bei Gelegenheit der Bewegungen, die in den Organen stattfinden (Cousin X. p. 96 und Prinz. II, 1). Hier sind wir den causes occasionnelles des Mal. sehr nahe, Desc. erreicht sie fast, aber den letzten Schritt tut er doch nicht. Nirgends finden wir eine Stelle, wo er ausdrücklich jede direkte Kausalität zwischen Geist und Körper geleugnet hätte. Ja, wir lesen geradezu das Gegenteil und damit einen vorausschauenden Protest gegen den Okkasionalismus in seinem Briefe an Arnauld (Juli 1648): „Dafür, daß der Geist, der unkörperlich ist, den Körper bewegen könne, gibt es weder eine logische Schlußfolgerung noch irgend einen von anderen Dingen hergenommenen Vergleich, der es uns klarmachen könnte, aber trotz alledem können wir nicht daran zweifeln, da ja zu gewisse und zu einleuchtende Erfahrungen uns Tag für Tag diese Annahme offenkundig bestätigen“ (Cousin X. p. 161).

Auch durch die Annahme der causae secundae (Naturgesetze) schützte er sich vor der letzten Konsequenz seiner Prinzipien, die ihn notwendig dem Okkasionalismus in die Arme führen mußte. Wenn er auch mit Mal. in seinem Hauptwerke II, 36 Gott als die erste und allgemeinste Ursache aller Bewegung im Weltall bezeichnet, so läßt er doch den Kreaturen noch gewisse Fähigkeiten und Kräfte, die sein Schüler verwirft. Diese Kräfte kommen zwar von Gott, bestehen und

wirken nur durch den göttlichen Beistand (Concursus), trotz alledem sind sie doch noch etwas neben diesem Beistande. Ferner das lumen naturale, das er so oft zitiert, jenes Licht, durch welches der Mensch das Wahre vom Falschen scheidet, es befindet sich im Menschen, es konstituiert sein Wesen. Es stammt zwar von Gott, aber es ist nicht das göttliche Licht (lumière divine) des Mal. selbst. Es kann, weil es von Gott kommt, nicht täuschen, da dieser kein Betrüger ist; aber es ist nicht Gott oder Christus selbst, der mit unserem Geiste innig verbunden ist und uns die Ideen aller Dinge in seiner leuchtenden Substanz enthüllt, wie sein Schüler lehrt. Ebenso verhält es sich mit dem Willen, wie wir gleich sehen werden. Also überall bei Desc. nur Abhängigkeit der Kreatur, aber kein Vernichten derselben, kein Aufgehen in Gott. Desc. nimmt eine Schöpfung, ja eine creatio continua an, aber wenn Gott die Kreaturen auch fortwährend schafft, so sind sie doch nicht in ihm; er ist ihr Schöpfer und allmächtiger Meister, aber nicht ihre Vernunft, ihr Leben, ihr Wesen.

So geht denn Mal. den Weg, den sein Lehrer eingeschlagen hat, mit mutiger Entschlossenheit bis zu Ende weiter und verliert sich dabei ins Extrem. Er nimmt den Geschöpfen alle Kraft, alle Kausalität und verschmilzt sie innig mit der einzigen, ewigen und unveränderlichen Ursache, mit Gott. Was bleibt dann noch der geschaffenen Welt? Was ist sie dann noch? Ein Nichts oder — alles! Alle substanzielle Scheidung zwischen Gott und Welt schwindet. Es gibt nur eine alles umfassende, alles bewirkende Substanz, von der alle Kreaturen nur Modifikationen und Manifestationen sind. Das ist die logische Konsequenz, auf die alles im Systeme Mal.'s hinarbeitet und vor der er mit größtem Entsetzen und Abscheu zurückschreckt.

Der Weg also, den Mal. mit seinem System beschreitet, ist jene Bahn, die Desc. mit Spinoza verbindet, jener dem Christen so gefährliche Pfad, der beständig zwischen den Abgründen des Pantheismus und des Idealismus dahin führt, vor denen ihn nur die sichere Stütze des Glaubens zu bewahren vermag. —

VI. Ethik.

Wenn wir nun zu einem Vergleich der ethischen Ansichten der beiden Denker schreiten, so scheint dies zu allernächst ein wenig aussichtsreiches Unternehmen. Es scheinen die nötigen Unterlagen hierzu zu fehlen; denn, wenn uns auch Mal. ein System der Ethik in seinem Traité de Morale gegeben hat, so vermissen wir doch eine ähnliche Quelle bei Desc. ganz und gar. Er hat es ängstlich vermieden, eine ausgeführte Moraltheorie aufzustellen oder gar zu veröffentlichen; denn er befürchtete, und wohl nicht mit Unrecht, daß ihm daraus allerlei unerquickliche Streitigkeiten mit der offiziellen Theologie erwachsen würden. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß sich Desc. gar nicht mit ethischen Fragen beschäftigt hätte. Im Gegenteil beweisen Stellen aus fast allen seinen Schriften und aus seiner Korrespondenz, welch großes Interesse er gerade diesen Dingen entgegengebracht hat. Ja, es scheint sogar, daß er nur deshalb philosophiert und zur Wahrheitserkenntnis vordringen will, um eine feste Grundlage für seine Lebensführung zu finden, wenigstens läßt das folgende Zitat aus dem »Discours« I. darauf schließen: »J'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie.« Auch in den »Regulae« tritt diese Absicht hervor, wenn er sagt, daß wir bestrebt sein sollen, das natürliche Licht der Vernunft zu vergrößern, um dadurch den Verstand fähig zu machen, dem Willen in allen Lebenslagen das vorzuschreiben, was er wählen soll. Und wie anders wollen wir die Stelle in der Vorrede zu den Prinz. p. 24 auffassen, wo er von der Moral als von der erhabensten und vollkommensten Wissenschaft spricht, die alle anderen Wissenszweige voraussetzt? Hier erkennen wir klar, welch hohen Wert er ihr beimißt. Wie könnte er sie sonst „den höchsten Grad der Weisheit“ nennen? Bei einer solchen Auffassung der Ethik wäre es sehr zu verwundern, wenn Desc. sich nicht über diesen

Punkt Klarheit verschafft hätte. Daß er die Absicht hatte, es zu tun, beweist schon der Name „provisorische Moral“, den er den 4 Lebensregeln des »Discours« beilegt und der auf eine definitive Moral hinweist; daß er es aber auch wirklich getan hat, wenigstens zu seinem ganz persönlichsten Gebrauche, darauf läßt folgende Briefstelle schließen, wo er seinem Freunde Chanut im Vertrauen gesteht, daß seine Philosophie, besonders die »Physique«, ihm große Dienste geleistet habe bei der Aufstellung von sicheren Grundlagen für die Moral, und daß er in diesem Punkte leichter seinen Geist befriedigt und mit mehr Erfolg gearbeitet habe als in mehreren anderen, die die Medizin angingen (15. Juni 1646)[1]). Er scheint sich also ein ethisches System zurechtgelegt zu haben, das auf seiner Metaphysik und Naturphilosophie beruhte. Aber niedergeschrieben hat er es nicht. Für die Öffentlichkeit ließ er es bei seiner diplomatisch-konservativen »morale par provision« bewenden, und nur seinen Freunden gegenüber lüftete er ein wenig den Schleier, der diese anscheinend definitive Moral bedeckte. Aus den Briefen an die Pfalzgräfin Elisabeth, an Chanut und die Königin von Schweden und aus dem Traité des Passions de l'Ame können wir Schlüsse auf Desc.'s Moraltheorie ziehen, wenn wir auch natürlich dabei stets bedenken müssen, daß es eben nur Bruchstücke sind und daß wir es meist mit der praktischen Anwendung seiner Theorien, wenigstens der Pfalzgräfin gegenüber, zu tun haben und deshalb wohl einige Vorsicht walten lassen müssen.

Über die hohe Wertschätzung der Moral durch Mal. brauchen wir kein Wort weiter zu verlieren. Wir haben oben bereits festgestellt, daß all seine Spekulationen von einem moralisch-religiösen Geiste durchtränkt sind und daß er sich mit den Wissenschaften und den philosopischen Disziplinen nur befasst, um für sein Moralgebäude ein festes Fundament zu schaffen. »La morale est la plus nécessaire de toutes les sciences«; dieser Satz charakterisiert am prägnantesten die Stellung dieses Philosophen (Rech. VI. II, VI).

[1]) Bd. IV, p. 441. Wir zitieren die auf die Ethik bezüglichen Briefe nach der neuesten Ausgabe der Werke Desc.'s von Adam und Tannery, Paris 1897 ff.

So haben wir es also hier mit zwei Denkern zu tun, die in der Moral die krönende Spitze aller Wissenschaften sehen, allerdings mit dem Unterschiede, daß der eine nicht zur systematischen Fixierung seiner Ansichten gekommen ist. Aber die — allerdings fragmentarischen — Ausführungen in seiner Korrespondenz werden es uns dennoch ermöglichen, einen Vergleich mit den ethischen Anschauungen seines Nachfolgers durchzuführen. Bevor wir jedoch in diese Untersuchung eintreten, müssen wir uns Klarheit verschaffen über die Ansichten der beiden Philosophen in bezug auf zwei integrierende Bestandteile jeder Ethik: die Willenstheorie und die Affektenlehre.

1. Willenstheorie.

a) Definition des Willens.

Das zweite Seelenvermögen, das beide Philosophen neben dem Verstande erwähnen, ist der Wille. Er wird von beiden als die aktive Seite der Seele betrachtet, wenn auch Mal., seinem System gemäß, ihn nur teilweise aktiv sein läßt (Concl. des 3 prem. Liv., p. 452).

Was ist nun der Wille? Diese Frage läßt sich bei Desc. nicht so leicht beantworten wie bei Mal., der uns eine genaue Definition des Willens gegeben hat. In seinen Prinz. I, 32 zählt Desc. die verschiedenen Modifikationen der Seele auf, die er unter den Begriff des Wollens subsumiert wissen will. Wir finden da: Begehren, Abneigung-haben, Bejahen, Verneinen, Zweifeln als Beispiele angegeben. Etwas systematischer geht er in der 3. Méd., p. 267 vor, wo er als Arten des Wollens: Wünschen, Fürchten, Bejahen, Verneinen anführt und hinzufügt, daß er die ersten Volontés (Begehrungen) oder affections, die anderen Urteile nennen will. Also aus zwei Fähigkeiten setzt sich bei ihm der Wille zusammen: dem Begehrungsvermögen und der Möglichkeit, ein Urteil zu fällen, oder genauer einem Urteil zuzustimmen.

Mal. teilt den Willen in zwei Hauptfähigkeiten: Die Neigungen oder natürlichen Gemütsbewegungen und die Affekte. Diese beiden Begehrungsarten verhalten sich zueinander wie

die oben erwähnten Erkenntnisarten: Der reine Verstand, die Sinne und die Imaginatio. Wie der Geist reiner Verstand genannt wird, wenn er durch sich selbst handelt, d. h. wenn Gott ihn erleuchtet, ohne irgendwelche notwendige Beziehung zu dem, was im Körper vor sich geht, so heißen natürliche Neigungen alle die Bewegungen, die uns mit den reinen Intelligenzen gemein sind Dagegen hieß der Geist Sinn oder Einbildung, wenn der Körper die gelegentliche Ursache seiner Gedanken ist; ebenso werden Affekte alle die Gemütsbewegungen genannt, die die Seele auf natürliche Weise bei Gelegenheit außerordentlicher Bewegungen des Blutes und der Lebensgeister empfindet (Rech. V, I).

Desc. trennt die Affekte oder Leidenschaften vom Willen (Passions, Art. 29). Er hält sie für die eigentümliche Fähigkeit, ja für den einzigen Erkenntnisgrund der menschlichen Doppelnatur; sie entstehen aus der Wirkung des Körpers auf die Seele und lassen die Seele auf den Körper zurückwirken. Mal. dagegen rechnet sie zum Willen, freilich betont auch er, daß die Affekte nur im Menschen möglich seien, d. h. also auch für ihn ist die Verbindung von Leib und Seele notwendige Vorbedingung der »passions«. So läßt er sie z. B. in der Definition des Willens, die er in der Rech. I, 1, p. 3 gibt, beiseite, indem er sagt: Der Wille ist die Fähigkeit, mehrere Inklinationen zu empfangen oder verschiedene Dinge zu wollen. Mal. erläutert den Begriff der „Inklination“ im 2. Kapitel des 1. Buches der Rech. in einer Weise, daß daraus hervorgeht, daß auch das, was Desc. ungenau mit »jugement« bezeichnet, darin enthalten ist. Er gibt da eine scharfsinnige Analyse des Urteils und des Schlusses, indem er genau den Teil, der dem Verstande zukommt, von dem Anteil des Willens scheidet. Der Verstand nimmt die verschiedenen Beziehungen zwischen verschiedenen Dingen (beim Urteil) oder verschiedenen Beziehungen (beim Schluß) wahr; weiter kommt ihm nichts zu; der Wille erst ist es, der das Urteil oder den Schluß vollkommen macht, »en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente.« Also durch die Zustimmung des Willens wird erst der Schluß oder das Urteil fertig. Diese Fähigkeit des Willens nennt Mal. die

Neigung zur Wahrheit (inclination vers la vérité). Aber wir fällen nicht nur Urteile über den Wahrheitsgehalt der Dinge; wir urteilen auch über ihre Güte, über den Grad ihrer moralischen Vollkommenheit. Auch hier hat der Wille die Aufgabe, zu dem vom Verstande herbeigebrachten Material seine Zustimmung zu geben (resp. zu verweigern). Diese Fähigkeit nennt Mal. l'inclination vers la bonté, und diese Seite des Willens ist es besonders, die dieser Denker — als wichtige Grundlage der Moral — entwickelt, während sein Meister hauptsächlich die erste, die Zustimmung zur Wahrheit, im Auge hatte.

b) Willensfreiheit und Irrtum.

Sehen wir uns nun die Willenstheorie der beiden Philosophen etwas genauer an!

Desc. sieht im Willen die aktive Seite der Seele, „er ist ihre einzige Wirksamkeit“ (Passions 13). Der Verstand mit der notwendigen Verkettung seiner Ideen ist etwas Determiniertes und Beschränktes; der Wille dagegen ist dem Verstande und seinen notwendigen Gesetzen überlegen, er ist frei und unbeschränkt, ja bis zu einem gewissen Grade unendlich (Prinz. I, 35). Die menschliche Freiheit ist nach Desc.'s Ausspruch das dritte Wunder, das Gott neben der Schöpfung aus dem Nichts und dem Gott-Menschen, Christus, vollbrachte. Sie besteht darin, daß wir etwas tun oder lassen, etwas bejahen oder verneinen können (4. Méd., p. 300). Aber diese Macht ist nicht ein Zustand der Indifferenz. Diese im Gegenteil, d. h. der Zustand, in dem ich mich befinde, wenn kein Grund mich mehr auf die eine als auf die andere Seite treibt, ist der niedrigste Grad der Freiheit und keine Vollkommenheit derselben; vielmehr zeugt sie nur von einem Mangel in der Erkenntnis (ibd. 301). Wir sind also auch frei, wenn wir aus Motiven wollen, und zwar, nach Desc., um so freier, je entscheidender diese sind (ibd.). Diese Freiheit erkennen wir durch das unmittelbare Bewußtsein, ohne daß wir dafür eines Beweises bedürfen (Prinz. I, 39). Aber trotz dieser unmittelbaren Erkenntnis bleibt sie uns unfaßbar, da sie unendlich ist und wir nur Endliches begreifen können. Diese unendliche

Gewalt unseres Willens ist unsere wahre Größe, sie ist das Vollkommenste in uns und läßt uns unsere Gottähnlichkeit erkennen. Hier ist nun auch der Punkt, wo die Metaphysik in die Moral einmündet.

Anders gestaltet sich die Auffassung bei Mal. Das mehr äußerliche Verhältnis des Menschengeistes zum Schöpfer, wie wir es bei Desc. finden, wird, wie schon in der Erkenntnistheorie, zu einem innerlichen, viel innigeren und intimeren. Desc. preist die gewaltige Macht des Willens als ein Wunder Gottes im Menschen und dankt ihm dafür; Mal. ist viel zu sehr von der Ohnmacht der Geschöpfe überzeugt, als daß er dem Menschen eine solch große selbständige Gewalt zugestehen könnte. Der Mensch vermag nichts; wenn er dennoch einen Willen hat, so kann das nur ein Teil, ein Ausfluß des göttlichen Willens sein: Gott allein ist es, der in uns wirkt. Was ist der Menschenwille? — „Die Fähigkeit, gewisse Neigungen von Gott zu empfangen.“ Also etwas durchaus Passives, im Gegensatz zu der fast unendlichen Aktivität in Desc.'s Willensauffassung! — Dringen wir weiter in den Gedankengang Mal.'s ein! Die nächste Frage wird sein: Welches sind nun diese Neigungen, die der Mensch empfängt? Um dies zu erfahren, scheint das nächstliegende Mittel die Selbstbeobachtung zu sein. Man sollte meinen, daß Mal. diesen Weg einschlagen müßte. — Aber weit gefehlt! Seiner Erkenntnistheorie gemäß, die ja nur eine verworrene Kenntnis unserer Seele zugab, verläßt er hier die psychologische Methode, die Desc. angewendet hatte, und folgt der ontologischen des Spinoza, indem er die Untersuchung des Bewußtseins beiseite läßt, und die inclinations de l'homme aus Gottes Natur ableitet (Rech. IV, 1, 4): Da wir selbst unfähig sind, uns zu modifizieren, so sind unsere Neigungen notwendige Schöpfungen und beständige Eindrücke des Willens des Schöpfers. Wenn wir demnach wissen, welches die Neigungen Gottes sind, dann kennen wir auch die unseren. Gottes Hauptzweck aber ist er selbst, ein untergeordneter ist der der Erhaltung der Geschöpfe zu seinem Ruhme. So ist denn auch der Endzweck unserer Neigungen Gott; die beiden untergeordneten Zwecke sind die Erhaltung unserer selbst und die unserer Mitmenschen. Da ferner Gott nur sich

selbst liebt, so kann er auch uns nur diese Liebe einprägen; sie wird für uns zu einer Liebe des Guten im allgemeinen (le bien en général). Nun verstehen wir auch die Definition, die Mal. im 1. Kap. des 1. Buches der Rech., p. 8 gibt: Unter Willen verstehe ich den Impuls oder die natürliche Bewegung, die uns zu dem undeterminierten und allgemeinen Gute treibt.

Was wird nun aber bei einer solchen Abhängigkeit des Menschenwillens von Gott aus der Willensfreiheit und unserer Verantwortlichkeit? Wenn Gott uns treibt, so sind nicht wir für unsere Fehler, Irrtümer und Sünden verantwortlich, sondern Gott. Mal. braucht also die menschliche Freiheit, um durch sie den Schöpfer vor dem Vorwurfe zu bewahren, die Ursache unseres Irrtums zu sein (Rech. I, II, 2, 3). Er läßt deshalb dem Menschen ein Restchen von Aktivität[1]), aber auch dies nur auf Kosten einer Inkonsequenz gegen den Grundgedanken seiner Philosophie, die alle Kausalität auf Gott überträgt. Man erkennt dies deutlich an der Definition der Freiheit, die er in der Rech. (l. c.) gibt: „Diese ist nichts anderes als die Kraft, die der menschliche Geist besitzt, jenen göttlichen Impuls auf Gegenstände abzulenken, die uns gefallen und so unsere natürlichen Neigungen auf ein Einzelobjekt hin zu determinieren; jene Neigungen, die vorher unbestimmt und blind waren und sich in der Richtung auf das allgemeine Gut

[1]) Reiner ist auch hier anderer Ansicht. Er behauptet p. 27: „Mit unserer Darstellung des Okkasionalismus wird die menschliche Abhängigkeit von Gott nur auf eine ganz kleine Sphäre beschränkt, die bei näherer Betrachtung überhaupt keine Abhängigkeit ist.“ Wir haben schon gezeigt, daß R. in seiner Interpretation der Lehre von den causes occas. Mal. Gewalt antut. Wenn nun auch auf physikalischem Gebiete eine Mißdeutung der Theorie möglich war, so mußte ihn doch aber gerade Mal.'s Willenslehre von der Unhaltbarkeit seiner Konsequenzen überzeugen; denn hier tritt doch die Abhängigkeit des Menschen von Gott am klarsten zutage. Durch die ihm von Gott eingeprägte und beständig unterhaltene inclination vers le bien en général wird ja der Wille überhaupt erst möglich; Gott ist sein Existenzgrund und sein Ziel. Aber auch das Restchen von Freiheit, das dem Menschen bleibt, ist keine Unabhängigkeit von Gott. „Der Wille wird frei, indem er sich von der Vernunft leiten läßt.“ Jedoch bei Mal. ist ja, mystisch gesprochen, Vernunft = Maitre interieur = Gott; und nach seiner Erkenntnistheorie ist ja alles Denken nur in und durch Gott möglich. Also Abhängigkeit in allen Punkten!

zu bewegten“[1]) (Rech. I, I, 2). Es steht uns also nicht frei, zu lieben oder nicht zu lieben; der göttliche Impuls treibt uns zur Liebe; aber in bezug auf Einzelgüter sind wir frei; es ist uns anheim gegeben, auf sie die uns natürliche Bewegung vers bien en général zu richten, bei ihnen zu verweilen, oder über sie hinaus zu Gott zu gehen. In diesem Sinne ist auch unsere Liebe zu Gott frei. Das Regulativ unserer Liebe zu den Einzelgütern ist die Erkenntnis. Die klare und deutliche Erkenntnis zeigt uns notwendig, daß die Einzelgüter nur Limitationen des bien indéterminé sind und daß wir sie nur dem Grade entsprechend lieben dürfen, in dem sie an dem allgemeinen Gute teilhaben. So bestimmt also das Licht der Idee die Bewegung des Willens. Die Freiheit des Urteils konstituiert die Freiheit der Liebe. — Wenn nun unser Wille und damit unser Handeln durch die Erkenntnis geleitet wird, so können wir ja nie irren und sündigen, denn wir haben doch in der Evidenzregel stets ein Kriterium für die Richtigkeit unserer Erkenntnis. Der Irrtum existiert aber. Wo ist dann sein Ursprung, so fragen sich beide Philosophen? Übereinstimmend weisen sie zunächst die Ansicht zurück, daß Gott etwa Ursache des Irrtums sein könne und zeigen dann, daß der Grund dafür vielmehr im Menschen zu suchen sei. Beide finden, daß die Hauptursache des Irrtums der falsche Gebrauch der Willensfreiheit ist (Prinz. I, 43; Rech. IV, 11, p. 84). Wir irren, wenn wir ein Urteil vorschnell bejahen oder verneinen (Prinz. I, 33), oder wie Mal. in mystischer Form sagt, weil wir einem Urteil zustimmen, bevor wir den „inneren Meister“ in dem »silence des passions« befragt haben (9. Méd. 14 und Rech. VI, II, p. 263). Was veranlaßt uns aber zu dieser Übereilung beim Urteilen? Meister und Schüler sehen übereinstimmend den Grund dafür in dem Mißverhältnis unserer beiden Seelenvermögen: Verstand und Wille. In der Vorrede zur Rech. sagt Mal. p. XVIII: Die Hauptursache unserer Irrtümer liegt darin, daß sich unsere Urteile auf mehr Dinge erstrecken als der klare Blick unseres Geistes; und Desc. stellt Prinz. I, 32, 35, 36 fest, daß der Verstand passiv und

[1]) Der Beweis der Freiheit wird von Mal. wie von Desc. durch die innere Wahrnehmung, das Bewußtsein erbracht (15. Ecl. 379).

endlich, der Wille aber aktiv und unendlich sei. Vermöge dieser Unbeschränktheit erstrecke sich nun der Wille sowohl auf das vom Verstande Erkannte als auch auf das Nichterkannte; er könne dem einen so gut zustimmen wie dem anderen. Der Irrtum sei also Willensschuld (vgl. 4. Méd. 298—304). Er gibt daher den Rat, daß wir unser Urteil zurückhalten möchten, solange wir nicht zur Evidenz gelangt seien; dann könnten wir nie irren, wir seien unfehlbar und glichen Gott. Diese erkenntnistheoretische Regel spielt schon auf das Gebiet der Moral hinüber (ibd. 306—307). Die Zurückhaltung des Urteils wird zur ethischen Pflicht. Noch deutlicher tritt dieser Zusammenhang bei Mal. in Erscheinung, der geradezu Irrtum gleich Sünde setzt (Anfang d. Rech.), und daher müssen die Grundregeln der Erkenntnistheorie und der Moral analog sein. Aus der Regel der Erkenntnis: „Nur den Sätzen seine völlige Zustimmung zu geben, die so augenfällig wahr erscheinen, daß man sie ihnen nicht versagen kann, ohne geheime Vorwürfe der Vernunft zu verspüren“ (Rech. I, II, 4), ergibt sich die Maxime der Moral: „Niemals ein Gut absolut zu lieben, wenn man es nicht ohne Gewissensbisse lieben kann“.

c) Affektenlehre.

Von den Neigungen sind die Affekte zu unterscheiden. Desc. trennt sie, wie wir sahen, vom Willen und hält sie für das Spezifikum des anthropologischen Problems. Dabei überwiegt aber der Anteil des Körpers bedeutend den der Seele: denn, wenn Desc. auch im Art. 51 der Passions de l'Ame zugibt, daß die Leidenschaften zuweilen durch die Seele hervorgebracht werden, so geht doch aus seiner Definition derselben Art. 27 und aus dem Schluß von Art. 51 deutlich hervor, daß er die Hauptursache der Affekte in der Beschaffenheit des Körpers, den Eindrücken im Gehirn, der Bewegung der Lebensgeister und den Objekten findet, die auf unsere Sinne einwirken. Die Definition der Affekte lautet: Sie sind Wahrnehmungen oder Empfindungen oder Erregungen der Seele, die man speziell auf sie bezieht und die durch eine Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, unterhalten und verstärkt

werden. — Anders Mal. Er leugnet natürlich den Anteil des Körpers nicht; denn, wie durch die Sinne der menschliche Geist vom Körper beeinflußt wird, so hängt auch der Wille, als Menschenwille, durch die Affekte vom Körper ab, denn nur aus Anlaß gewisser Bewegungen des Blutes fühlt sich die Seele durch sie in Aufruhr versetzt. Aber andererseits sind die Affekte von den Neigungen untrennbar; denn die Menschen sind des sinnlichen Hasses oder der sinnlichen Liebe nur deshalb fähig, weil sie geistiger Liebe oder geistigen Hasses fähig sind[1]). So sind also die reinen Neigungen, die unabhängig vom Körper bestehen, die Grundbedingungen für die Affekte in der mit dem Körper verbundenen Seele (Rech. V, 1). Durch diese Vereinigung sind wir nun aber ebensowohl mit dem in Verbindung gebracht, was uns als Gut oder Übel des Geistes erscheint, als auch mit den Gütern und Übeln des Körpers. Deshalb sind auch umgekehrt die reinsten Neigungen, wie die Liebe zur Wahrheit, zur Tugend, zu Gott, im Menschen

[1]) Eine ähnliche Scheidung zwischen »inclinations« und »passions« im Sinne Mal.'s nimmt Desc. in seinem Briefe an Chanut vom 1. Febr. 1647 (IV, 600) vor: »Tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie et la tristesse et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps.« Von dieser »amour intellectuelle et raisonnable« scheidet Desc. die »amour sensuelle ou sentitive«, die unter die Leidenschaften gehört und gewöhnlich mit der ersteren verbunden ist; aber er betont nicht das wesentliche Übergewicht der geistigen Liebe, sondern begnügt sich, die Wechselbeziehungen der beiden klarzulegen. Ja, fast scheint es, durch die scharfe Betonung der physiologischen Seite in der Affektenlehre, daß er in der »amour sensuelle« die Vorbedingung für die »amour intellectuelle« sähe, so z. B., wenn wir die folgenden Zeilen lesen: l'amour sensitive . . . »n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en qui consiste l'amour raisonnable.« Zu einer ähnlichen Ansicht kann man bei der Lektüre seiner darauffolgenden Erörterungen über die ersten 4 Passionen, die wir vor unserer Geburt gehabt haben, kommen. Aber wir meinen, daß dies nur eine ungewollte Übertreibung nach der physiologischen Seite hin ist, die auch durch einzelne gegenteilige Behauptungen gemildert wird, z. B.: il peut arriver aussi, au contraire, que nous connaissions un bien qui mérite beaucoup, et que nous nous joignions à lui de volonté, sans avoir, pour cela, aucune passion, à cause que le corps n'y est pas disposé. —

stets mit einer Bewegung der Lebensgeister verbunden, die ein sinnliches Element in sie hineinträgt (Rech. V, 2, Ende). — Was dann die Herrschaft der Leidenschaften angeht, so stellt Mal. fest, daß sie sich auf alles erstreckt. Denn der Mensch ist durch den Körper mit allen Sinnendingen verbunden, durch die Erbsünde sogar von ihnen abhängig. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß die Ausdehnung und Kraft der Leidenschaften bei den verschiedenen Menschen verschieden ist, je nach Alter und Geschlecht, sozialer Stellung und Gewöhnung. Diese ungeheure Macht der Leidenschaften ist also eine Folge des Sündenfalls; durch ihn ist der Mensch der Sklave der Affekte geworden, statt ihr Herr zu sein. Sie sind für ihn eine der gefährlichsten Irrtumsquellen auf erkenntnistheoretischem, wie auf moralischem Gebiet. Aber trotzdem gehören die Leidenschaften zur Ordnung der Natur und haben Gott zum Schöpfer. Auch sie sind wie die Willensneigungen göttliche Impulse; sie sind solche, die uns veranlassen, den Körper zu lieben und alles, was zu seiner Erhaltung nützlich ist (Rech. V, 1).

Desc. ist hier der gleichen Ansicht. Er hält die Affekte auch für natürliche und im Grunde gute Einrichtungen. (Er spricht jedoch nicht von ihrer Verderbnis durch die Sünde.) Man muß sie nur der Vernunft zu unterwerfen wissen, dann betrachtet er sie für um so nützlicher für die Erkenntnis und die Moral, als sie die größte Schwungkraft besitzen und am meisten zum Exzeß geneigt sind. — Mal. stimmt in eingeschränktem Maße natürlich — denn er hält jeden Exzeß für schädlich — diesen letzteren Behauptungen zu, wenn er im 8ten Kapitel des 5. Buches der Rech. von den Vorteilen der Affekte handelt.

Vergegenwärtigen wir uns das Verhältnis der beiden Denker, so müssen wir sagen, daß Mal. auch hier wieder seinen Meister an Gründlichkeit, Ausführlichkeit und Klarheit übertrifft, während natürlich diesem der Ruhm gebührt, diesen Gegenstand überhaupt zuerst in wissenschaftlicher Weise in Angriff genommen zu haben. Mal.'s Hauptverdienst liegt darin, durch eine feinsinnige Analyse genau den Anteil des Körpers von dem der Seele in den Leidenschaften geschieden zu haben (bes. Rech. V, 3). Aber nicht genug damit; er geht

auch bei der Betrachtung der einzelnen Leidenschaften mit größerer logischer Strenge vor und verbessert ihre Klassifikation.

Desc. hatte 6 primäre Leidenschaften unterschieden und an ihre Spitze als erste die Admiration gestellt. Eine abstufende Rangordnung oder gar die Aufsuchung eines Uraffektes hatte er nicht unternommen. Diese Lücke füllt nun Mal. aus. Er verwirft zunächst die Admiration als eigentlichen Affekt und weist nach, daß sie nur ein unvollkommener ist, da sie nicht die 7 Elemente enthält, die nach seiner Analyse in jeder Leidenschaft vorhanden sein müssen. Zeitlich ist sie allerdings auch für ihn die erste. Sodann deckt er die Quelle auf, aus der alle Affekte fließen; dies ist die Liebe, und zwar die Liebe zum Guten; denn die Abneigung, die er neben der Liebe noch als »passion-mère« bezeichnet, ist zwar dieser Leidenschaft gerade entgegengesetzt, aber kann doch niemals ohne sie existieren, denn um jemals Abneigung gegen das Böse zu empfinden, muß erst die Liebe zum Guten vorhanden sein. Aus diesen beiden Mutteraffekten entspringen dann die drei allgemeinen Affekte: Begierde, Freude und Traurigkeit, aus denen sich alle Einzelaffekte zusammensetzen. (Vgl. Rech. V, 3, 7, 9.) —

Wir hätten hier nun noch die Ansichten der beiden Denker über die Beherrschung der Affekte durch den Menschen auseinanderzusetzen, aber damit würden wir schon in das Gebiet der praktischen Moral übergreifen, von der erst im nächsten Kapitel die Rede sein soll.

2. Moral.

a) Allgemeines über die Auffassung der Moral.

Aus dem Vorstehenden ersehen wir, in welch hohem Grade bei beiden Denkern die Ethik von der Erkenntnistheorie abhängig ist. Die Lehre von der Willensfreiheit und vom Irrtum ist die Brücke, die diese zwei Gebiete miteinander verbindet. So könnte man wohl ihre Sittenlehre ohne weiteres als intellektualitisch bezeichnen, wenn nicht bei Desc., wohl infolge des Mangels eines festgefügten Systems, ein neues Moment hinzukäme, das uns einer näheren Betrachtung wert

scheint. Delbos in seiner Abhandlung: Le Problème moral dans la Philosophie de Spinoza stellt nämlich p. 5 mit Recht fest, daß es möglich sei, aus den Werken Desc.'s drei verschiedene Moralauffassungen herauszulesen, die vollkommen mit den drei verschiedenen Momenten seines Systems übereinstimmten. »A l'idée du *mécanisme* correspond l'idée d'une *morale physiologique*, dont l'objet propre est l'hygiène du corps et le gouvernement des passions; à l'idée du *l'entendement clair et distinct* correspond une *morale intellectualiste*, dont l'objet propre est la sagesse par la science, la subordination des idées à l'ordre du monde, le contentement de l'âme par la raison; enfin à l'idée de *la liberté infinie* correspond une *morale de la volonté*, dont l'objet propre est la fermeté dans la résolution intérieure, la foi dans la vertu intérieure du libre arbitre.« Die erste Auffassung, die die Moral größtenteils mit der Hygiene und der Medizin identifiziert, kennzeichnet die niedrigste Stufe in Desc.'s Beurteilung der Ethik. Sie steht seiner »morale par provision« sehr nahe und findet ihren prägnantesten Ausdruck in der folgenden Stelle des 6ten Kap. des Disc.'s: „Der Geist hängt so stark von dem Temperament und den Organen des Körpers ab, daß ich glaube, daß man in der Medizin das Mittel suchen muß — wenn es eins gibt —, das die Menschen weiser und geschickter macht, als sie bisher gewesen sind." Daß dieses Stadium nur ein vorübergehendes ist, beweisen später die Briefe an die Pfalzgräfin, in denen er ausdrücklich die äußeren Glücksgüter — und dazu rechnet er die Gesundheit, die hier als das höchste Gut erscheint — für die Moral als irrelevant bezeichnet. Die Beherrschung der Leidenschaften, von der Delbos noch spricht, gehört nicht in diese Gruppe, sondern in die folgende, da sie ja durch die Vernunft geschehen soll, wenn allerdings auch ihr Fundament (in d. Traité des Passions) durchaus physiologisch ist.

Die beiden anderen Auffassungen stehen auf einem viel höheren, abgeklärteren Standpunkte. Freilich enthalten sie einen scheinbar unlöslichen Widerspruch, obgleich sie chronologisch in ein und dieselbe Periode fallen. Der Gegensatz tritt am deutlichsten in den beiden verschiedenen Definitionen

des höchsten Gutes in Erscheinung, die wir einerseits in den Prinzipien, andererseits in den Briefen an Elisabeth und Christine finden. Sie lauten:

1. Das höchste Gut, vom Standpunkte der natürlichen Vernunft, ohne das Licht des Glaubens betrachtet, ist nichts anderes als die Erkenntnis der Wahrheit durch ihre ersten Ursachen. (Vorrede. § 2.)

2. Das höchste Gut ... eines jeden ... besteht nur in einem festen Willen, das Gute zu tun, und in der Zufriedenheit, die er (dieser Wille) hervorbringt. (Lettre à Christine, 2. Déc. 1648 und 20. nov. 1647, ebenso an Elisabeth in dem Widmungsbriefe der Prinzipien.)

Dieser Widerspruch wird sich wohl am besten dadurch lösen lassen, daß man eine Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Moral und einem absoluten und einem moralischen Gute vornimmt. Das absolute Gut, worunter vom religösen Standpunkte Gott, von dem der natürlichen Vernunft aber die Wahrheit oder die Erkenntnis der Wahrheit zu verstehen wäre, gehört in die theoretische Moral, während das moralische Gut, der gute Wille, d. h. der Wille zur Wahrerkenntnis und damit zum Rechttum, Anteil der praktischen Moral ist. In theoretischer Beziehung ist Desc. durchaus Intellektualist. „Recht urteilen heißt recht handeln" und „die größte Glückseligkeit des Menschen besteht in dem richtigen Gebrauch der Vernunft" (4. August 1645; IV, 264) sind die Marksteine dieser Ansicht. .In seiner praktischen Moral dagegen tritt das voluntaristische Element in den Vordergrund, wie wir dies schon bei der Lehre vom göttlichen Willen gefunden hatten. Aber während es dort dazu dienen sollte, die Allmacht Gottes zu betonen, ist es hier nur eine Konzession an die Beschränkung des Menschengeistes durch die Endlichkeit und durch den mit ihm verbundenen Körper. Die Forderung des Intellektualismus bleibt für den beschränkten, durch Sinne und Leidenschaften getrübten Geist stets ein unerreichbares Ideal; deshalb muß für den Menschen

als solchen ein anderes Gut als höchstes aufgestellt werden, ein Gut, das er erreichen kann, und das ist: der gute Wille und die aus ihm folgende innere Befriedigung.

Diese Zwiespältigkeit in der Moralauffassung Desc.'s muß auf den ersten Blick als ein Mangel gelten, da zwischen beiden Ansichten jedes vermittelnde Band zu fehlen scheint. Aber bei näherer Betrachtung ergibt sich, daß dies nur in der unsystematischen, bruchstückweisen Wiedergabe seiner ethischen Anschauungen begründet liegt. Es läßt sich doch eine höhere Einheit für die beiden divergierenden Meinungen finden, und diese liegt, unserer Ansicht nach, in der Willenstheorie des Desc. Wie wir schon im vorigen Abschnitt festgestellt haben, scheidet er nicht genau zwischen Verstand und Willen; die Grenzen sind unklar und verschwommen, die Konturen verwischt; wenn dies auch nicht soweit geht wie bei der Theorie des göttlichen Willens, bei dem Denken und Willen in einem Akte zusammenfallen, so sind es doch nicht zwei streng voneinander geschiedene Funktionen mit ganz bestimmten Aktionssphären, wie etwa bei Mal., sondern es scheinen vielmehr nur zwei verschiedene Seiten ein und derselben Fähigkeit zu sein, je nach dem Standpunkte, von dem aus man sie betrachtet. Wenn dem aber so ist, so ist es dasselbe, ob er sagt: Die Sittlichkeit beruht auf dem rechten Gebrauch der Vernunft, oder aber: Die Sittlichkeit beruht auf dem rechten Gebrauch der Willensfreiheit; beides sind korrelate Begriffe. Das geht mit Deutlichkeit aus folgenden beiden Stellen hervor: »Car *quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de sa raison* le mieux qu'il est en son pouvoir et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur, *est véritablement sage.*« (Epître dédicatoire des Principes) und: »Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, *comme quand je connais évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse . . . Si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire*« (4. Méd. 301). So ist also der Wille eine Art des Denkens. Seine Freiheit wird durch zwingende Motive

nicht beschränkt, im Gegenteil ist die wahre moralische Freiheit mit der Weisheit identisch; in der intimen Harmonie von Willen und Einsicht ruht das sittliche Ideal. —

b. Die Prinzipien der Moral.

Nach diesen orientierenden Bemerkungen über unsere Auffassung der cartesischen Moraltheorie, die bei den vielfach differierenden Ansichten über diesen Punkt uns notwendig erschienen, lassen wir nun eine eingehendere Betrachtung der letzteren folgen, um dann den Vergleich mit der Lehre seines großen Schülers anzuschließen.

Die Grundlage, auf der sich die Moral Desc.'s aufbaut, liegt in seiner Metaphysik. Es ist der absolut freie, arbiträre, göttliche Wille, der nicht nur die Gesetze des Universums, sondern auch das Wahre und das Gute festsetzt. Daher ist auch die Wahrheit, daß es einen Gott gibt, von dem alle Dinge abhängen, dessen Vollkommenheiten unendlich sind, dessen Macht unermeßlich ist und dessen Beschlüsse unfehlbar sind", die erste und hauptsächlichste, die der Mensch, der recht handeln will, wissen muß (15. September 1645. IV, 291). Neben dieser grundlegenden Erkenntnis kommt noch die zweier metaphysischer Wahrheiten als Vorbedingung für die rechte Lebensführung des Menschen in Betracht, nämlich: Die Unsterblichkeit der Seele und die Größe des Universums und unsere Stellung in demselben (ibd. und Brief an Chanut, 15. Juni 1646: . . . le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre est de connaître auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons et qui est le créateur de ce monde). — Das ethische Ziel des Menschen bestände demnach darin, Gott zu erkennen und das von ihm gewollte Gute zu tun. Dieses Ziel wäre das höchste Gut, aus dessen Erreichung dann die Glückseligkeit fließen müßte. Dieser Gedankengang ergibt sich notwendigerweise aus den metaphysischen Prinzipien. Hat Desc. dieselben Konsequenzen gezogen? Das ist die Frage, die uns einige Zitate aus seinen Briefen beantworten sollen. Zunächst etwas über das Verhältnis von dem höchsten Gute, dem Ziel des Menschen und der Glückseligkeit: ». . . *la béatitude n'est pas le souverain*

bien; mais elle le présuppose et elle est le contentement ou la satisfaction de l'esprit qui vient de ce qu'on le possède. Mais par *la fin de nos actions, on peut entendre l'un on l'autre;* car le souverain bien est sans doute la chose que nous nous devons proposer pour but en toutes nos actions et le contentement de l'esprit qui en revient, étant l'attrait qui fait que nous le recherchons, est aussi à bon droit nommé notre fin.« (18. Aug. 1645; IV, 275.) Also die Glückseligkeit ist nicht das höchste Gut. Sie ist nur der Anreiz für uns, dieses Gut zu erstreben, da sie dann als Belohnung winkt. Welches ist nun aber das höchste Gut? Wie wir sahen, müssen wir bei Desc. eine Scheidung vornehmen zwischen absolutem und moralischem Gute. Das absolute Gut, als »bonté de chaque chose en elle-même« betrachtet, ist Gott, »pource qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures« (an Christine, 20. Nov. 1647). Das absolute Gut, vom Standpunkte der vom Körper unabhängigen Vernunft betrachtet, ist die Wahrheit (Vorrede d. Prinz., § 2) Das moralische Gut aber, das das höchste Gut für den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen ist, besteht „in dem Besitze aller Gütter, deren Erwerb von unserem freien Willen abhängt" oder, was dasselbe ist, „in der Ausübung der Tugend" (6. Okt. 1645; IV, 305). „Der Tugend folgen", heißt aber weiter nichts, als „einen festen und beständigen Willen haben, all das auszuführen, was wir für das beste halten und unsere ganze Verstandskraft darauf zu verwenden, um dies richtig zu beurteilen" (18. Aug. 1645). Das höchste Gut des Menschen ist hiernach mit der Ausübung der Tugend identisch, die in dem „guten Willen" besteht. Sie ist gewissermaßen die Muttertugend, die alle anderen in sich einschließt; sie ist es auch, die allein verdienstlich, allein lobenswert ist (»c'est en cela seul que consistent toutes les vertus, c'est cela seul qui . . . mérite de la louange et de la gloire.« 20. Nov. 1647). Sie allein ist das höchste Gut, sie allein ist genügend, um uns glückselig zu machen (». . . ainsi la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie.« 4. Aug. 1645; IV, 264). Aber die Ausübung der Tugend, des „guten Willens", der, wie wir oben gesehen haben, selbst eine Art des Denkens ist,

ist ohne den aufklärenden Verstand sehr schwer (ibd.). Daher ist eine fast unumgängliche Vorbedingung der Tugend: das rechte Wissen, d. h. die Erkenntnis dessen, was gut ist. Denn die klaren und deutlichen Ideen sind zwingende Motive für den Willen. Daraus ergibt sich als wahre Aufgabe der Vernunft: »examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble en quelque façon dépendre de notre conduite« (1. Sept. 1645; IV, 283 f).

Wenn wir also stets richtig erkennen und den rechten Gebrauch von unserer Vernunft machten, so müßte unser Wille stets „gut" und wir selbst würden stets wirklich tugendhaft sein (»car si nous le voyons clairement, il nous serait impossible de pêcher pendant le temps que nous le verrions en cette sorte«; an einen Jesuiten IV, 117 und »le droit usage de la raison, donnant la vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse.« 4. Aug. 1645). So kann Desc. auch ohne Widerspruch sagen: „Die größte Glückseligkeit des Menschen hängt von diesem richtigen Gebrauch der Vernunft ab" (ibd.) und wir verstehen, daß er in seinem Brief vom 1. Sept. 1645 die Tugend folgendermaßen definieren kann: pratiquer . . . une vertu c'est-à-dire faire ce que notre raison nous persuade que nous devons faire. Aber unsere Vernunft kann irren, denn sie ist beschränkt; um alle Güter richtig abschätzen zu können, müßten wir »une science infinie« haben. Diese besitzt aber nur Gott (6. Okt. 1645; IV, 306). Deshalb kann das höchste Gut des Menschen nicht ausschließlich in der richtigen Erkenntnis liegen; denn die steht nicht immer in unserer Gewalt. Aber der Wille, das Gute oder das, was wir für gut halten, zu tun, der allein steht in unserer Macht. So können wir denn auch bei Mißerfolgen oder sogar bei falscher Erkenntnis (— denn der Irrtum an sich ist noch nicht unsittlich; er würde es erst, wenn wir ihn zum Ziel unseres Wollens wählten, wenn wir irren wollten —) das höchste Gut und dessen Lohn, die Glückseligkeit, erlangen, wenn wir nur das vom göttlichen Willen festgesetzte Gut wollen; d. h. wenn wir den richtigen Gebrauch von unserer Willensfreiheit machen[1]). Dies ist das höchste

[1]) „Von den zwei Sachen, die zur Weisheit . . . erforderlich sind,

Gut und das Ziel, das Desc. dem Menschen und seinem Handeln setzt. Es steht im Einklang mit seiner hohen Wertschätzung der Freiheit, die ja „den Menschen Gott ähnlich macht“, es steht auch im Einklang mit dem metaphysischen Fundamente, aus dem er konsequent die Prinzipien seiner Moral ableitet. Die Sittlichkeit besteht demnach in der Gesinnung des Menschen. Die Handlung ist erst von sekundärer Bedeutung; eine gute Tat aus schlechten Absichten heraus ist unsittlich. Dies sagt Desc. ausdrücklich in seinem Briefe vom 20. Nov. 1647: »La *vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur avec laquelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes*, pourvu que cette vigueur ne vienne d'opiniâtreté, mais de ce qu'on sait les avoir autant examinées qu'on en a moralement de pouvoir, *et bien que ce qu'on fait alors puisse être mauvais, on est assuré néanmoins qu'on fait son devoir; au lieu que si on exécute quelque action de vertu, et que cependant on pense mal faire, ou bien qu'on néglige de savoir ce qui en est, on n'agit pas en homme vertueux.*« — Welches sind nun die Mittel und Wege, um dieses höchste Gut und mit ihm die Glückseligkeit, d. h. die Ruhe und Zufriedenheit des Geistes zu erlangen? Diese Mittel sind schon in der Definition des höchsten Gutes eingeschlossen; es sind:

1. der richtige Gebrauch des Verstandes, um das zu er-

nämlich, daß der Verstand alles, was gut ist, kenne und daß der Wille immer geneigt sei, es zu befolgen, ist es nur die eine, die im Willen besteht, welche alle Menschen gleichmäßig besitzen können, weil nämlich der Verstand der einen nicht so gut ist wie der der anderen“ (Epître dédicatoire). Ferner: „Es ist auch nicht nötig, daß unsere Vernunft sich nicht irre; es genügt, daß unser Gewissen uns bezeugt, daß wir es niemals an Entschlossenheit und Tugend haben fehlen lassen, um alles das auszuführen, was wir für das beste hielten (4. Aug. 1645), und endlich: Deshalb ist die wahre Aufgabe der Vernunft, den wahren Wert aller Güter abzuschätzen, deren Erwerb irgendwie von unserem Verhalten abhängt, damit wir nie verfehlen, alles daran zu setzen, um uns diejenigen zu verschaffen, die wirklich die begehrenswertesten sind, wodurch wir, falls das Schicksal unsere Pläne scheitern läßt, wenigstens die Befriedigung haben, nichts durch unsere Schuld eingebüßt zu haben; und wir werden nicht verfehlen, die ganze Glückseligkeit zu genießen, deren Erwerbung in unserer Macht gestanden hat.“ (1. Sep. 1645). Vergleiche dazu noch den Schluß d. II. Teils d. »Passions de l'Ame«, Artikel 148 und im III. Teil, Artikel 152—53.

kennen, was der Mensch in den verschiedenen Lebenslagen tun oder lassen soll;

2. ein fester und dauerhafter Wille, alles das auszuführen, was die Vernunft ihm raten wird (4. Aug. 1645).

Diese Mittel sind aber nicht absolut und unbedingt; denn sie hängen wieder von der Voraussetzung ab, daß man stets weiß, was das Wahre und Gute, was das Falsche und Schlechte ist. Dafür gibt es nun aber kein Mittel, und auch Desc. weiß keins, wenigstens kein direktes, um in dem ungeheuren Meere des menschlichen Wissens, die wahren von den falschen Wassern zu scheiden. Nur einen indirekten Weg kennt er, um dieses Ziel wenigstens annähernd zu erreichen, nämlich den, die Quellen des Falschen aufzusuchen und zu verstopfen, so daß nur noch das Richtige übrig bleiben muß. Aber ganz lassen sie sich nicht verschließen, denn wir sind eben Menschen und als solche dem Irrtum unterworfen.

Das Wesen des Irrtums muß also untersucht werden — es besteht in der voreiligen Zustimmung des Willens. Verschließen wir deshalb diese Quelle, indem wir unsere Zustimmung beim Urteil so lange zurückhalten, bis die Materie des Urteils aus klaren und deutlichen Ideen besteht! Der Rat ist gut, aber leider nur in der Theorie, denn praktisch duldet die Handlung keinen Aufschub; wir müssen uns also meist mit unklaren Vorstellungen und damit mit der Wahrscheinlichkeit begnügen. Suchen wir also den Prozeß zu beschleunigen, indem wir den hemmenden Strom der unklaren Vorstellungen ausschalten, um den klaren und deutlichen freie Bahn zu schaffen! Wo liegen aber die Quellen der unklaren Vorstellungen? Neben den Sinnen und der Einbildungskraft, besonders in den Leidenschaften. Prüfen wir diese etwas genauer! Da finden wir, daß diese Quelle nicht völlig verschlossen werden kann; denn eine Ausrottung der Affekte ist unmöglich, da sie in der Natur des aus Leib und Seele bestehenden Menschen begründet sind. Nun, ist eine gänzliche Vernichtung der Leidenschaften, wie sie die Stoiker wollten, nicht durchzuführen, so bleibt nur noch die Beherrschung derselben durch den Willen; denn in dessen Unterjochung durch die Affekte liegt ja die Quelle alles Falschen und Bösen. Freilich fehlt uns auch hier ein direktes Mittel;

und wir müssen wieder zu einem indirekten unsere Zuflucht nehmen. Der Wille kann nicht durch einen Befehl die Leidenschaften zum Schweigen bringen, aber er kann die entsprechenden Körperbewegungen verhindern und Vorkehrungen treffen, daß der Ansturm der Leidenschaften immer schwächer wird. Dies geschieht, indem er ihnen feste, auf klarer und deutlicher Erkenntnis beruhende Grundsätze der Vernunft entgegenstellt und zugleich den Boden im feindlichen Lager bereitet, dadurch, daß er die unedlen Affekte durch einen, oder besser durch den edlen Affekt der Admiratio, der Verwunderung, verdrängen läßt. Dieser Affekt ist ein rein intellektuelles Interesse und unterstützt deshalb den Willen in seinem Bestreben, die Affekte zu unterjochen, indem er dem Erkennen, der Vernunft, durch welche allein die Unterjochung ausführbar ist, die Bahn frei macht. Die Beherrschung der Leidenschaften ist jedem Menschen möglich, denn keine Seele ist so schwach, daß sie dies nicht vollbringen könnte. Die angedeuteten Mittel sind aber nicht leicht; deshalb muß als ein neues Hilfsmittel die Gewohnheit empfohlen werden: die Gewöhnung zur Tugend, das Trainieren im sittlichen Handeln!

Neben diesen indirekten Mitteln, zur richtigen Beurteilung der Dinge zu kommen, zeigt Desc. auch noch einen etwas direkteren Weg. Da wir nicht alle Dinge so vollkommen wie Gott kennen und erkennen können, so rät er, uns mit der Kenntnis der Wahrheiten, »qui sont le plus à notre usage«, zu begnügen. Dies sind die drei Fundamentalwahrheiten seiner Metaphysik, nämlich die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Unermeßlichkeit des Universums, von dem wir nur ein winziger Teil sind. Wenn wir uns diese drei Wahrheiten immer vor Augen halten, dann werden wir alle Fügungen des Schicksals in Geduld und Gottergebenheit tragen; die Liebe zu Gott wird uns sogar in den Kümmernissen Freude finden lassen. Wir werden ferner im Hinblick auf die reinen Seelenfreuden den Tod nicht fürchten und überhaupt zu einer richtigen Schätzung, d. h. Geringschätzung der äußeren, leiblichen Güter kommen, die nicht in unserer Macht stehen Drittens endlich wird uns der Gedanke an die erhabene Größe des Universums vor Selbstüberhebung bewahren und die Erkenntnis, daß wir nur ein Teil eines großen Organismus (wie Menschheit, Staat, Familie) sind, zum Altruismus führen. (Briefe, 1. und 15. Sept. 1645, IV, p. 286 und 291; 20. Nov. 1647 und Tr. des Passions, 45—50, 70—75, 211.)

Dies sind die Prinzipien der cartesischen Ethik. Sehen wir nun zu, wie sich die Theorien des Mal. dazu verhalten: Die metaphysische Grundlage seiner Moral ist scheinbar dieselbe wie bei seinem Meister: sie liegt in Gott. Aber nur scheinbar, denn gerade hier zeigt sich ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden Denkern. Während nämlich Desc. das Wahre und Gute durch den indifferenten göttlichen Willen festsetzen ließ, verlegt Mal. ihren Ursprung in die ewige, unveränderliche Substanz Gottes selbst, in die Vernunft, die seinen Willen regelt. Diese Vernunft, die er in seiner mystischen Ausdrucksweise le Verbe, den Logos nennt, ist universell; an ihr haben alle Geister teil. Sie offenbart sich auf zweierlei Weise: einmal als Wahrheiten, da schaut man die rapports de grandeur, die die abstrakten und metaphysischen Wahrheiten ausmachen. Das andere Mal als Gesetze; da erblickt man die rapports de perfection, die zwischen den intelligiblen Ideen bestehen. Die Gesamtheit dieser notwendigen und unveränderlichen Gesetze, dieser rapports de perfection ist die unverbrüchliche Ordnung; und diese ist das Fundament der Mal.'schen Moral (Tr. d. M. I. I. 1—7). Dadurch ist er seinem Vorgänger überlegen; denn diese Grundlage ist die einzig richtige aller Moral, da nur so ihre Ewigkeit, Allgemeingültigkeit und Unveränderlichkeit gesichert ist. In diesem Falle liegt der letzte Grund unseres Gehorsams gegen die Moralgesetze in der höchsten, universellen Vernunft, in der göttlichen Substanz selbst; während bei Desc.'s Auffassung dieser Grund nur der allmächtige Wille Gottes sein kann, wodurch den Moralgesetzen der Charakter der logischen Notwendigkeit und Unveränderlichkeit genommen wird.

Was sieht nun Mal. als das höchste Ziel, als das höchste Gut des Menschen an? Die Antwort ist für uns, die wir seine Metaphysik und Erkenntnistheorie kennen, nicht schwer. Gott ist die Ursache und das Ziel unseres Wollens: wo anders als in Gott könnte unser letztes Ziel, unser höchstes

Gut liegen? Gott ist die Vollkommenheit; er schließt die Ideen aller Dinge, die nach dem Grade ihrer Vollkommenheit eine Art Hierarchie bilden, in sich und kennt sie dadurch von Ewigkeit her. Die Erkenntnis seiner Vollkommenheit führt zur Liebe, denn nur das Vollkommene ist unwiderstehlich liebenswert. So liebt er also seine Vollkommenheit unendlich und schätzt, da seine Beschlüsse durch die Vernunft geregelt werden, die Dinge nach ihrer relativen Vollkommenheit; die vollkommensten, d. h. die ihm am ähnlichsten sind, am meisten, die unvollkommensten am wenigsten. Mit einem Worte: er liebt alle Dinge der unverbrüchlichen Ordnung gemäß, die sein Wesen ausmacht. So kann das ethische Ziel des Menschen nur sein: lieben, wie Gott liebt, d. h. der Ordnung gemäß; vollkommen, d. h. Gott ähnlich werden in dieser Liebe und durch diese Liebe (Tr. d. M. I, I, 17). Aus der Liebe zur Ordnung folgt aber naturgemäß die Liebe zu Gott, denn er ist ja die Spitze aller Vollkommenheiten, das höchste Gut; man muß ihn so lieben, wie er sich selbst liebt, nämlich unendlich, unendlich mehr als alles andere (Tr. d. M. I, III, 7: on ne doit estimer et aimer que la perfection . . . De là il est évident que la charité ou l'amour de Dieu est une suite de l'amour de l'Ordre; et qu'il faut estimer et aimer Dieu, non seulement plus que toutes choses, mais infiniment plus que toutes choses.) Dies ist ganz wie Desc. Auch er preist die Liebe zu Gott über alles, er kann nicht genug unsere Kleinheit hervorheben, um Gottes Größe und Macht ins rechte Licht zu setzen. Er predigt Gottvertrauen und Ergebenheit. Freilich hat er auch hier wieder besonders die Allmacht des göttlichen Willens vor Augen, und wenn er auch überzeugt ist, daß Gott nur das Gute will, so fehlt doch der Glaube an die ewige, unveränderlich notwendige Vernunft, die alles regelt (15. Sept. 1645: ». . . et pource que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le (Dieu) considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer que nous tirons même de la joie de nos afflictions en pensant que sa volonté s' exécute en ce que nous les recevons.« Noch ausführlicher am 1. Febr. 1647: Da nennt er die Liebe zu Gott »la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions

avoir et même qu'elle peut être la plus forte« . . . Wenn der Mensch in Betracht zieht: »l'infinité de sa puissance, l'étendue de sa providence, l'infaillibilité de ses décrets, notre petitesse et la grandeur de toutes les choses créées«, da erfüllt ihn eine solch außerordentliche Freude, »qu'il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances; et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde sinon que la volonté de Dieu soit faite.« . . . Ja, er liebt die göttlichen Beschlüsse dann so sehr und hält sie für so gerecht und notwendig, daß er, selbst wenn er könnte, sie nicht ändern würde . . . und schließlich: Diese Liebe zu Gott macht den Menschen wahrhaft und vollkommen glücklich). — Doch fahren wir zunächst in der Betrachtung der Mal.'schen Theorie fort. Diese Liebe zur Ordnung, diese Liebe zu Gott ist die Tugend, »vertu en tout sens« (Tr. I, I, 20). Aus ihr, die zum Besitz des höchsten Gutes führt, folgt, wie bei Desc., die Glückseligkeit. Diese ist also der Lohn und nicht das höchste Gut selbst. Die Tugend besteht aber nicht in der gewöhnlichen, natürlichen Ordnungsliebe, die allen Menschen eigen ist, da sie teil an der Vernunft haben und an dem göttlichen Impuls vers le bien en général (I, III, 14, 15); sie besteht vielmehr in einer zur Gewohnheit gewordenen, freien und dominierenden Liebe der unveränderlichen Ordnung (I, III, 20). Man muß also durch beständige Übung (wie bei Desc.) die Ordnungsliebe zur allein herrschenden werden lassen (I, III, 18; I, IV, 1, 2); man muß den göttlichen Impuls auf das höchste Gut, nicht auf Einzelgüter lenken und dort verweilen, sondern über sie hinaus zu Gott gehen. »*Il faut avoir une résolution ferme de suivre l'Ordre partout*, quoi qu'il en coûte« (I, III, 16). Dies ist aber nichts anderes als der rechte Gebrauch unserer Willensfreiheit. Er ist mit der Tugend identisch, denn durch ihn erreichen wir unser höchstes, sittliches Ziel: wir werden, soweit es uns möglich ist, parfait et semblable à Dieu (I, I, 15).

Hier stehen wir wieder auf cartesischem Boden, und es ist unmöglich, die große Ähnlichkeit der moralischen Prinzipien der beiden Denker zu verkennen. Beide erklären Gott als das höchste Gut (bei Desc., wenigstens im absoluten Sinne); beide

preisen die Liebe zu Gott als Tugend, die zur Glückseligkeit führt, beide sehen endlich in dem rechten Gebrauch der Willensfreiheit das Mittel, um das höchste Gut zu erlangen. Ist nicht eben dieser rechte Gebrauch der Willensfreiheit, der bei Desc. die wahre Tugend ist, mit der Muttertugend des Mal., dem amour habituel, libre et dominant de l'ordre immuable identisch? Wenn ich ihn nach Desc.'s Vorschrift richtig ausübe, so werde ich notwendigerweise die Güter je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit lieben und damit natürlich die Liebe zu Gott als die höchste betrachten (vgl. Passions Art. 164). Im Grunde ist die Tugend des Mal. von der seines Meisters durch nichts verschieden. Wenn dann Desc. die Tugend als höchstes Gut des Menschen bezeichnet und die Definition, die mit der seines Schülers übereinstimmt, beiseite läßt, so liegt dies in der verschiedenen Stellung der beiden Philosophen zur Religion und Moral. Desc. hat immer die praktischen menschlichen Ziele im Auge, er philosophiert rein als Mensch und für einen solchen, sein Ziel ist, uns zu lehren, wie wir in unserer Eigenschaft als Mensch uns auszeichnen, „wie wir das Leben lieben können, ohne den Tod zu fürchten" (Bd. II, 480). Mal. dagegen philosophiert in erster Linie für den Menschen in seiner Eigenschaft als Christ, ja seine Moral ist nur für einen solchen geschrieben (I, III, 10, Ende und I, VIII, 4). Sein Augenmerk ist auf das Jenseits gerichtet, sein Anfangs- und Endpunkt ist Gott. — Aber die Ähnlichkeit geht noch weiter; sie erstreckt sich auch auf die Mittel, die beide Philosophen zur Erlangung der Tugend empfehlen: diese sind die Klarheit des Verstandes und die Festigkeit des Willens. »La seule règle que je souhaite qu'on observe avec soin, c'est de ne méditer que sur des idées claires et des expériences incontestables« (I, V, 12) und »Il faut avoir une résolution ferme de le (l'Ordre) suivre partout« (I, III, 16). Diesen beiden Geboten entsprechen die zwei „Kardinaltugenden", die die Voraussetzungen sind für die Erlangung der »vertu-mère«, der Liebe zur Ordnung. Es sind wie bei Desc. Mittel zur Vermeidung des Irrtums, und sie heißen: *la force et la liberté de l'esprit.* Durch die Kraft des Geistes erwecken und verstärken wir in uns die Aufmerksamkeit, jenes „natürliche Gebet an

den Maître intérieur", mit dessen Hilfe wir die Wahrheit entdecken; durch die Freiheit des Geistes bewahren wir uns vor dem Irrtum, indem sie uns erlaubt, unsere Zustimmung solange zurückzuhalten, bis die Evidenz uns zwingt, sie zu geben (I, VI), denn, wenn wir immer nur über das urteilen, was wir genau erkennen, würden wir nie irren (I, I, 9). Daher die Regel: »On ne doit jamais aimer absolument un bien si l'on peut sans remords ne le point aimer« (Rech. I, II, 4). Alle diese Mittel stimmen mit den cartesischen überein, da sie seiner Erkenntnistheorie entnommen sind. Die nachdrückliche Betonung des Werts der Aufmerksamkeit, besonders auch für die Moral, ist allerdings spezifisch Malebranchisch. Die Erwerbung der Tugend beruht also, wie bei Desc., auf der richtigen Erkenntnis. Da diese nun dem Menschen nicht einfach anbefohlen werden kann, muß man auf dem Umwege der Irrtumsvermeidung sie zu erlangen suchen. Dazu ist das Aufsuchen der Fehlerquellen nötig, um diese sodann so viel als möglich verschließen zu können. Also ganz derselbe Weg, den Desc. eingeschlagen hatte! Mal. geht ihn in seinem Erstlingswerk der Rech. de la Vérité; aber auch hier wieder verfährt er gründlicher und systematischer als sein Meister. Die Hauptursachen der Irrtümer sind die Sinne, die Einbildung und die Leidenschaften, die stets gemeinsam auftreten und Hand in Hand arbeiten (I, XIII, 1). Wir haben in einem früheren Kapitel schon ausführlicher darüber gehandelt. Heben wir hier nur hervor, daß Mal. zu denselben Resultaten wie Desc. kommt; so z. B., wenn er die stoïsche Vernichtung der Leidenschaften für unmöglich erklärt und nur von ihrer Mäßigung durch die Vernunft spricht. Auch hier finden wir wieder bei beiden den negativen Rat der Zurückhaltung des Urteils. Mal.: »Ne point former de dessein lorsqu'elles (les passions) sont excitées« (I, XIII, 12) und Desc.: ». . . afin que nous suspendions notre jugement jusqu' à ce qu'elle soit apaisée« (15. Sept. 1645). Neben diesen erkenntnistheoretischen Mitteln führt aber Mal., der immer bemüht ist, Religion und Philosophie zu verknüpfen, noch eins an, das nach seiner Ansicht das unumgänglichste ist, nämlich das Heilmittel der Gnade Christi. Er unterscheidet zwei verschiedene Arten der Gnade: la grâce de

lumière und la grâce de sentiment. Durch den Sündenfall ist die Vereinigung der Seele mit Gott gelockert, ihre Verbindung mit dem Leibe aber umso fester geworden. Ja, sie ist so groß geworden, daß die Seele fast völlig die Sklavin des Körpers ist. Dadurch wird die göttliche Ordnung ins Gegenteil verkehrt und die Folge davon ist, daß wir verhindert werden, die Schönheit der ewigen Ordnung zu lieben, daß wir sie sogar hassen und verabscheuen, weil wir in ihrem Lichte unsere Sündhaftigkeit erkennen (3. Méd. 23, 24). Unser Geist ist verblendet, er determiniert die Willensneigungen auf Einzelgüter, statt über sie hinaus zum höchsten Gute zu gehen. Die Sinnenlust hindert die Seele, durch klare Erkenntnis der Ordnung auf den rechten Weg zu kommen. Die »grâce de lumière«, die dies bewirkt und durch welche es Adam vor dem Falle möglich war, das höchste Gut zu erreichen, ist zunächst also machtlos, sie scheitert an der Sündhaftigkeit des Menschen. Deshalb muß hier die »grâce de sentiment« als Heilmittel eingreifen. Durch sie macht sich die Ordnung, die ja eigentlich nur durch die Vernunft wahrgenommen werden kann, dem Menschen durch die Sinne bemerkbar, da er nur noch auf diese hört. Ein süßes, angenehmes Gefühl, das uns instinktmäßig auf das wahre Gut zutreibt, bereitet die sündige Seele auf die Stimme der Vernunft vor. Sie wird fähig, die Sinnenlust zu bekämpfen und erlangt dadurch ihre Willensfreiheit wieder. Da nun Christus die »cause occasionnelle« der Verteilung der Gnads ist, so müssen wir uns durch die von der Kirche eingesetzen Mittel, durch Gebet und die Sakramente, an ihn wenden und ihn um den Genuß dieses Heilmittels bitten. Dies ist der sicherste Weg, um tugendhaft und damit glücklich zu werden[1]). (Tr. d. la Nature et d. l.

[1]) Es ist klar, daß wir für diese weitausgebaute Theorie bei Desc. kein Analogon finden. Wenn er einmal von der Gnade spricht, so geschieht dies in voller Übereinstimmung mit der Kirchenlehre und dient nur dazu, um falsche Interpretationen seiner Schriften zurückzuweisen. So z. B. Bd. III, 426, wo er behauptet, daß zur Erkenntnis der göttlichen Mysterien das Licht der Gnade besser geeignet sei als das der Vernunft, und Bd. III, 544, wo er sich gegen den Vorwurf des Pelagianismus verteidigt. — Ebensowenig finden wir bei ihm die Ansicht, daß das Böse eine Folge des Sündenfalles sei. Er erklärt es auf natürliche Weise aus

Grâce II, 30 und Tr. d. M. I. II, 12; I, VIII.) Allerdings ist dies nicht so zu verstehen, daß dadurch nun die Vernunft gänzlich ausgeschaltet und die oben erwähnten erkenntnistheoretischen Mittel hinfällig wären. Mal. verwahrt sich entschieden dagegen: dieser letzte Weg durch die »grâce de sentiment« ist für diejenigen, denen der erste Weg zu schwer ist, für die „geistig Armen". Verdienstvoller und besser ist es, nur durch den rechten Gebrauch der Willensfreiheit und der aufgeklärten Vernunft, allein durch die »grâce de lumière«, zum »amour habituel, libre et dominant de l'ordre« zu gelangen. Hier freilich gilt der Satz: »l'exercice de la vertu est dur et pénible« (II, XIV, 4). Aber die Tugend ist umso verdienstlicher, je schwieriger sie auszuüben ist, je härter man gegen die durch Sinne, Einbildung und Leidenschaften irregeleitete Eigenliebe (»l'amour-propre non éclairé«) kämpfen muß[1]). Deshalb schätzt Mal. die Tugend aus Vernunft viel höher als die aus Glauben, wobei man sich allerdings stets das eingangs erörterte Verhältnis der beiden Fähigkeiten vergegenwärtigen muß (I, I, 23; I, II, 12). Das vornehmste Mittel, um tugendhaft zu werden, bleibt also, die Unterstützung der Gnade Christi vorausgesetzt, immer die Meditation. Um diese aber zu ermöglichen, müssen alle Hemmungen, soweit es geht, ausgeschaltet werden. Solche Hindernisse kommen aber nur vom Körper: Sinne, Einbildung und Leidenschaften sind es, die, durch Eindrücke der Sinnenwelt erregt, den Menschen von dem für sein Heil so wichtigen Nachdenken abziehen. Daraus ergibt sich denn endlich die letzte Voraussetzung für die Erlangung des höchsten Gutes und der Glückseligkeit, nämlich die Weltflucht und die Abtötung des Fleisches (I, V, 8; I, XI, 6—12; I, XIII, 12, 1). — Wie weit scheinen wir von Desc. zu sein, und wie nahe sind wir ihm doch wieder!

der Wesensverschiedenheit der denkenden und der ausgedehnten Substanz und aus der unbeschränkten Macht des Willens. Also er sieht es als etwas in der Natur des Menschen Begründetes und nicht als eine von außen gekommene Verderbnis an.

[1]) Vgl. Desc., der am 1. Sept. 1645 ebenfalls schreibt, „daß die Tugend und die Befriedigung der Seele umso größer sei, je schwieriger die Leidenschaften zu überwinden seien."

Wie weit von einem Menschen, der seine Kenntnisse nur aus dem großen Buche der Welt nehmen wollte, der die Hälfte seines Lebens auf Reisen in fast allen europäischen Ländern und im Verkehr mit den verschiedensten Menschen und Berufszweigen verbrachte, der sich nicht scheute, sich eine zeitlang in Paris allen Genüssen der Weltstadt hinzugeben und der es in seiner Moral unternehmen wollte, die Menschen zu lehren, das Leben zu lieben, das diesseitige, das Leben in dieser Welt! Und doch, wie nahe sind wir jenem gereiften Denker, dessen Lieblingsmaxime das bene vixit qui bene latuit war, der 20 Jahre in strenger Abgeschlossenheit von dem großen Getriebe der Welt sein Leben den Wissenschaften weihte, seine Vernunft übte und pflegte und sein Wissen bereicherte, der in seinen Briefen über die Moral schrieb, »que nous devons faire peu d'état de toutes les choses qui sont hors de nous et qui ne dépendent point de notre libre arbitre« (Jannar 1646, IV, 355), und der die rechte Erkenntnis der vom Körper befreiten Seele für ein wichtiges Mittel für die Erlangung der Tugend hielt, »car *cela détache tellement notre affection des choses du monde que nous ne regardons qu'avec mépris tout ce qui est au pouvoir de la fortune*«! (15. Sept. 1645, IV, 292 und dazu: 1. Sept. 1645, IV, 287; Sept. 1646, IV, 492; 1. Febr. 1647, IV, 609—10). Desc. hatte eben auch gefunden, daß solche Präventivmittel, die die Leidenschaften und damit den Irrtum verhindern, der Meditation und der Zufriedenheit der Seele am zuträglichsten sind. Aber was bei dem Meister nur eine Klugheitsregel war, wird bei dem Schüler zur moralischen Pflicht. Sein religiöser Eifer reißt ihn mit sich fort und drängt ihn zur Askese. Er sieht in dem Körper und der Sinnenwelt den bösen Feind, den man fliehen müsse; zum Verkehr mit ihm bedürfe es einer göttlichen Berufung, während das Natürliche die Weltflucht und die Abtötung des Fleisches sei. Dies geht soweit, daß er sogar vor der Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft warnt, und nur diejenigen Geistesdisziplinen als nützlich gelten lassen will, die zur Selbsterkenntnis und zur Gotteserkenntnis führen, und dies sind neben Religion nur noch die Mathematik und die Naturwissenschaften (aber ohne Astronomie!) (I, V, 9, 16—22; II, X, 10—16; Rech. IV, VI

und VII). Desc. ist natürlich nie in dieses Extrem verfallen; und wenn wir auch soeben die Übereinstimmung der Forderungen der beiden Philosophen festgestellt haben, so darf man doch nicht vergessen, daß sie aus ganz verschiedenen Motiven hervorgegangen sind, die sich durch die verschiedene philosophische Stellung der Denker erklärt. Bei Desc. entspringen diese Regeln rein praktisch-menschlichen Motiven, bei seinem Schüler dagegen wiegen die mystisch-religiösen durchaus vor.

c) Die Pflichtenlehre.

Dasselbe zeigt sich bei den Pflichten, die beide aus den moralischen Prinzipien für den Menschen folgern. Der zweite Teil des Traité de Morale des Mal. ist ein wahrhaft religiöser Traktat, eine Anleitung zum seligen Leben, eine Vorbereitung auf die jenseitige Gemeinschaft der Gläubigen in Christo. Desc. dagegen, dessen Pflichtenlehre wir aus einigen Briefstellen und seinen Moralprinzipien ableiten können, bleibt mit seinen Vorschriften auf der Erde, die Vorbereitung auf das Jenseits überläßt er der Kirche; der Philosoph hat die Menschen zu lehren, wie sie in diesem Leben die Glückseligkeit erlangen können, damit sie das diesseitige Leben trotz seiner Mängel lieben lernen. Die äußerliche Form, in die beide ihre Forderungen kleiden, ist jedoch dieselbe; so stellen beide als Pflicht des Menschen gegen sich selbst auf: daß er tugendhaft[1]) leben, d. h. daß er beständig danach streben und daran arbeiten solle, Vollkommenheit und Glückseligkeit zu erlangen; als Pflicht gegen den Nächsten verlangen sie, daß man ihn liebe und achte und ihm in der Not Beistand leiste; die höchste Pflicht endlich besteht bei beiden in der unwandelbaren Liebe zu Gott. Aber gehen wir den Vorschriften auf den Grund, so finden wir die Unterschiede. Bei Desc. besteht das Glück in der Ruhe und der Zufriedenheit des Geistes. Deshalb fordert er die Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft und die Geringschätzung der äußeren Güter, da sie nicht in

[1]) Beide verwerfen jede relative Schätzung der Tugend. Die Gesinnung ist das einzige Kriterium der Tugendhaftigkeit. (Epitre dédic. d Prinz. und Tr. d. M. I, I, 23.)

unserer Macht liegen. Aber er verwirft sie nicht ganz, denn er weiß, daß sie bei richtigem Gebrauch wohl zum Glück beitragen können. Er predigt einen heilsamen Optimismus, der auch noch aus den größten Kümmernissen die guten Seiten herauszusuchen weiß; er ist überzeugt, daß es in diesem Leben mehr Güter als Übel gibt und daß wir uns auf Erden möglichst viel Glückseligkeit verschaffen sollen, aber natürlich immer das wohlverstandene Glück der großen Seelen, die Mäßigkeit und Selbstbeherrschung zu üben wissen (IV, 202; IV, 237; IV, 286; IV, 306; IV, 315). Mal. findet die Seligkeit in der Vereinigung mit Gott. Daher die Anwendung der kirchlichen Gnadenmittel, die Meditation, die Loslösung vom Körper, die Askese und der Pessimismus in bezug auf Welt und Menschen (»On doit se défier des hommes et toujours être sur ses gardes contre leur malignité.« I, VI, 14). Als Pflicht seinen Mitmenschen gegenüber predigt Desc. die reinste Nächstenliebe, denn: »c'est une chose plus haute et plus glorieuse de faire du bien aux autres hommes que de s'en procurer à soi-même.« Er fordert, daß man die Interessen der Gesamtheit über die eigenen stellen solle, daß man „sein Vergnügen darin finden möge, jedermann Gutes zu tun und selbst davor nicht zurückschrecken dürfe, sich für die anderen, wenn es nötig ist, aufzuopfern und sein Leben für ihr Wohl aufs Spiel zu setzen." Ganz Mensch sein, und als solcher unter den anderen leben, sich als ein Glied in der Kette der Geschöpfe, die aufeinander angewiesen sind, betrachten, mit ihnen Schmerz und Freude teilen, das hindert den Menschen nicht, an seiner Vollkommenheit und seinem Glücke zu arbeiten; im Gegenteil, das unterstützt und fördert ihn darin. Denn, wenn selbst das Mitleid den Seelenfrieden durch den Schmerz zu stören scheint, so wird diese Trübung tausendfältig wieder aufgehoben durch die innere Befriedigung, die die guten Handlungen und besonders die selbstlosen und uneigennützigen begleitet: »Ainsi on peut même en pleurant et prenant beaucoup de peine (pour autrui) avoir plus de plaisir que lorsqu'on rit et se repose« (IV, 356, 202, 292, 308, 317; Passion 156). Mal. hat auch hier wieder das überirdische Ziel im Auge; er betrachtet seine Mitmenschen als Glieder der künftigen »société éternelle« und

will sie unterstützen in ihrem Streben nach der wahren Glückseligkeit, der Gemeinschaft in Gott. In diesem Leben liebt und achtet er sie, und zwar alle Menschen, auch die Verbrecher, da sie alle teil haben an der ewigen Vernunft. Es kommt ihm also nicht zu, sie zu richten und zu *ver*urteilen; aber dem Gesetze der Ordnung gemäß *be*urteilt er sie und liebt und achtet sie nach dem Grade ihrer natürlichen und moralischen Vollkommenheiten. Aber diese Liebe darf kein »amour d'union« sein, sondern nur ein »amour d'estime et de bienveillance.« Sie darf sich nicht an die Menschen hängen, bei ihnen sich aufhalten, sondern muß über sie hinaus zu Gott gehen, der das einzige Objekt der wahren Liebe ist (I, III, 10—11 und II, VI—VIII). Beide Denker lehren also den Altruismus; aber wie verschieden! Mal.'s Worte muten einen kalt und blutleer an, als kämen sie von einem Menschen, der alle innere Verbindung mit diesem Leben verloren hat, der nicht mehr von dieser Welt, der nur noch körperloser Geist ist. Bei Desc. dagegen verspürt man den Hauch des frischen Lebens, den Pulsschlag eines warmen, mitfühlenden Herzens. Hier spricht ein Mensch zum Menschen. — Die Pflichten gegen Gott endlich sind für Mal. die obersten; sie schließen alle anderen in sich, wie ja auch Gott alles andere in sich schließt. Sie fordern von uns, daß wir nur Gott mit einem »amour d'union« lieben, nur mit Gott vereinigt sein wollen und nur darin unser Glück und unsere Freude finden. Daher müssen wir die Vernunft inbrünstig lieben, sie beständig befragen in der Aufmerksamkeit und dem »silence des passions«, ihr immer gehorchen; kurz, alle Mittel anwenden, um zu der Liebe der unverbrüchlichen Ordnung und damit zur wahren Gottesliebe zu gelangen (II, II—V). Auch Desc. erblickt, wie wir schon erwähnt haben, in der Liebe zu Gott die edelste und nützlichste Leidenschaft des Menschen. Das rechte Nachdenken über seine Allmacht, seine gütige Vorsehung, die Unfehlbarkeit seiner Beschlüsse, über unsere Nichtigkeit und die Unermeßlichkeit und Schönheit des Universums muß notwendigerweise zur Gottesliebe führen; und da wir dann selbst die größten Schicksalsschläge in Demut ertragen, so erlangen wir durch sie die Ruhe und Zufriedenheit des Geistes, d. h. die Glückseligkeit. —

Dieser Ähnlichkeit in der Auffassung der Pflichten gegen Gott steht aber doch wieder ein Unterschied gegenüber. Bei Desc. ist das Verhältnis zum Schöpfer ein äußerliches, lockeres. Er erkennt dessen allmächtigen Willen und beugt sich vertrauensvoll unter ihn. Gott regiert ihn also von außen; weder durch die Vernunft noch durch die Liebe wird eine Gemeinschaft mit ihm herbeigeführt. Anders bei Mal. Hier sind die Beziehungen zum Schöpfer viel inniger und enger. Seine Liebe zu ihm bedeutet völliges Aufgehen in Gott; er lebt in ihm und von ihm; und umgekehrt belebt und bewegt ihn der Schöpfer von innen. —

d) Zusammenfassung.

Fassen wir nun das Ergebnis dieser Betrachtung über die Moral kurz zusammen, so ergibt sich etwa folgendes: Die Theorien der beiden Denker haben trotz weitgehender Abweichungen viele Ähnlichkeiten und manche Berührungspunkte. Die Unterschiede erklären sich aus der verschiedenen Auffassung des Wesens der Philosophie und ihrer Stellung zur Offenbarung. So finden wir bei Desc. eine vollständige Trennung der Moral von der Religion. Er stützt sich nur auf das lumen naturale und gründet unter Anwendung der psychologischen Methode die Moral einzig und allein auf die menschliche Natur. Seine Ethik hat daher Gültigkeit für alle Menschen und sie zeigt, wie der Mensch sich in seiner Eigenschaft als solcher hier auf Erden auszeichnen kann und soll. Ein Abhängigkeitsverhältnis von Gott besteht allerdings, aber es ist ein rein äußerliches. Es entsteht dadurch, daß Desc. den Urgrund der Pflicht in Gott ruhen läßt, und zwar verlegt er ihn in den indifferenten göttlichen Willen, wodurch der Charakter der Notwendigkeit der moralischen Forderungen in Frage gestellt wird. Was seine Moral selbst angeht, so erinnert sie sehr an die der Alten, besonders der Stoïker und der Epikureer, deren Theorien er zu vereinigen versuchte. Er gibt dies selbst zu, wie er überhaupt als ein gutes Mittel zur Gewinnung ethischer Grundsätze das Studium der Lehren der Alten empfiehlt, die man dann durch Hinzufügung der eignen Erfahrung weiter ausbauen könnte (IV, 252). Und das hat

Desc. in der Tat getan, denn seine Moraltheorie ist kein reiner Stoïzismus; sie ist vielmehr ein Stoïzismus, der durch christliche Anschauungen und durch die fortgeschrittenere Natur- und Menschenkenntnis bedeutend gemildert ist. Mal. hingegen knüpft die Ethik mit unlöslichen Banden an den Glauben, wie er es schon mit der Erkenntnistheorie und der Metaphysik getan hatte. So entsteht eine christliche Moral, die eben nur für die Gläubigen berechnet ist. Seine Methode ist daher auch wieder ontologisch. Er geht von Gott aus und untersucht dessen Wesen, um die Pflichten des Menschen festzustellen. Das metaphysische Fundament der Moral sucht er in der ewigen, universellen, göttlichen Vernunft und gibt ihr damit ihre eigentliche, einzig richtige Grundlage wieder. In seiner Ethik selbst aber verkennt und vernachlässigt er die Pflichten der Menschen als solche ganz und gar. Vergeblich sucht man bei ihm genaue Regeln, die das praktische, menschliche Leben im einzelnen betreffen. Da wir in unserem Streben nach Vollkommenheit nur Gott zum Vorbilde haben sollen, behandelt er den Menschen, als ob dieser die göttliche Natur selbst besäße. Ganz in das Schauen der Gottheit versenkt, vergißt er die Erde mit ihren menschlichen Pflichten und schafft eine Moral, die nur Anweisungen enthält über das, was wir zu tun haben, um so wenig als möglich Mensch zu sein. So ist denn seine Ethik, deren Grundzüge dem Augustin entlehnt sind, eine durchaus christliche, aber eine solche, die durch den starken asketisch-mystischen Einschlag einen düsteren, finsteren Zug und einen geheimnisvollen, überirdischen Nimbus erhält. — Sieht man von den eben behandelten Unterschieden ab, so ist man über die großen Ähnlichkeiten erstaunt, die sich in den moralischen Prinzipien und den einzelnen Vorschriften der beiden Philosophen finden. Wir haben schon im Laufe der Abhandlung immer auf diesen Punkt hingewiesen, so daß wir uns hier eine nochmalige Aufzählung der Berührungspunkte beider Theorien sparen können. Die Erklärung für diese Übereinstimmung liegt in der Ähnlichkeit ihrer philosophischen Prinzipien. Denn, wie wir sahen, sind beide Intellektualisten, beide gründen ihre ethische Theorie auf die Erkenntnislehre und die Metaphysik. Nun haben wir aber in den ersten

Kapiteln gezeigt, in welch hohem Grade Mal. auf diesen beiden Gebieten von den cartesischen Prinzipien abhängig ist, was Wunders daher, daß ihre Sittenlehren viel Übereinstimmendes, viele Ähnlichkeiten aufweisen. Mal. hat also, unabhängig von den moralischen Theorien Desc.'s, das Gebäude seiner Ethik auf den ihm mit seinem Meister gemeinschaftlichen, von ihm übernommenen Grundlagen aufgebaut und hat so, trotzdem er durch seinen Hang zum christlichen Mystizismus und zur Askese in eine abweichende Bahn gedrängt wurde, die Lücke in dem philosophischen System seines Vorgängers ausgefüllt: und darin liegt sein größtes Verdienst. —

Vita.

H. M. Kurt Krug wurde am 16. Sept. 1882 in Meißen als Sohn evang. Eltern geboren. Nachdem er die Realschule seiner Heimatstadt absolviert hatte (Ostern 1898), besuchte er das Kgl. Realgymnasium zu Döbeln, wo er Ostern 1901 die Reifeprüfung bestand. Hierauf bezog er die Universität Leipzig, um sich dem Studium der Philosophie und der neueren Sprachen zu widmen. Er hörte Vorlesungen bei den Professoren: Barth, Birch-Hirschfeld, Brahn, Gregory, Hasse, Heinze, Hofmann, Holz, Kirn, Köster, Lamprecht, Lange, Sievers, Volkelt, Weigandt, Wülker, Wundt. Je 6 Semester gehörte er dem afz. Seminar und dem nfz. Proseminar, je 4 Semester dem engl. Seminar und dem engl. Proseminar als ordentl. Mitglied an. Je 1 Semester war er aktives Mitglied des philos.-pädg. Seminars von Prof. Volkelt und des philos. Seminars von Prof. Barth, 2 Semester in dem d. Prof. Heinze. An den Übungen der nhd. und mhd. Proseminare der Prof. von Bahder, Köster und Sievers nahm er je 2 Semester teil. Außerdem war er 2 Semester lang ordentl. Mitglied des prakt.-pädg. Seminars. Im März 1905 verließ er Leipzig, um in Dijon (Côte d'or) seine Studien fortzusetzen und als »assistant allemand« an dem dortigen Gymnasium tätig zu sein. Mich. 1905 bis Mich. 1906 war er Lektor für deutsche Sprache und Literatur an der Universität Dijon. Am 2. Juli 1906 erwarb er das Certificat d'études françaises. Am 28. Juni 1907 bestand er in Leipzig die Staatsprüfung f. d. höh. Lehramt und trat dann sein Probejahr am König Albert-Gymnasium in Leipzig an. Vom September 1907 ab war er Probe- und Aushilfslehrer am Realgymnasium in Plauen i. V., bis er am 1. April 1908 als Oberlehrer an die Cecilienschule zu Wilmersdorf berufen wurde.